

تطوّر مفهوم الجهاد

دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر



محمود محمد أحمد



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

على الرغم من أن المفاهيم الدينية تُستنبط بالاستناد إلى النص الشرعي، إلا أن إدراك هذه المفاهيم وتطبيقها يخضعان لتأثيرات الظروف والأحوال الإنسانية، تلك التي تتعلق بالإنسان من جهة، وتلك التي تتعلق بالواقع المتغير من جهة ثانية.

و«مفهوم الجهاد» هو أحد تلك المفاهيم التي خضعت لتأثيرات عميقة عبر التاريخ، وحمل على عاتقه تاريخ الصراع السياسي والفكري في العالم الإسلامي، وشغل تأثيره مدى واسعاً يبدأ من دوره في تشكيل صورة المسلمين في العالم، ولا ينتهي عند حدود علاقاتهم مع أنفسهم ومع الآخرين. لذلك يهدف هذا الكتاب إلى استكشاف التطورات التي حصلت في مفهوم «الجهاد» عبر تاريخ الفكر الإسلامي المعاصر بدءاً بالمفهوم في نصوص الإسلام المؤسسة (القرآن والسنة)، ونصوص الفقهاء والمتصوفة والمتكلمين، وصولاً إلى المدارس الحديثة والمعاصرة، حتى نهاية العقد الأول من الألفية الثانية للميلاد.

اعتمد هذا الكتاب منهجاً مركّباً من الاستقراء والتحليل والمقارنة التاريخية لجمع المادة العلمية التي تتعلق بمفهوم «الجهاد» في جميع المصادر المحتملة، وذلك للخروج برؤية واضحة ومتوازنة للتطوّرات المفهومية التي أصابته ودلائلها وكيفية حدوثها مجيباً عن مجموعة من الأسئلة الأساسية، منها: ما التطورات التي حصلت في مفهوم الجهاد؟، ما هي أسبابها؟، كيف حصلت؟، وما علاقة «رؤية العالم» في الفكر الإسلامي المعاصر بها؟

الثمن: ٨ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-100-4



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء
المكتب الرئيسي ـ بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

تطور مفهوم الجهاد

تطور مفهوم الجهاد

تطور مفهوم الجهاد

دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر

محمود محمد أحمد



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

أحمد، محمود محمد

تطور مفهوم الجهاد: دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر/محمود محمد أحمد.

٢٣٩ص.

ببليوغرافية: ص ٢١٣ ـ ٢٣٢.

ISBN 978-614-431-100-4

١. الجهاد. ٢. الفكر الإسلامي. أ. العنوان.

297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com
القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org
الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

الإهـــــداء

إلى التي لولا اصطبارها ومثابرتها لما أنجزت هذه الدراسة...

زوجتي فرزانة

المحتويات

ملخص البحث ١١

مقدمة ١٣

مشكلة البحث ١٤

أسئلة البحث ١٥

أهداف البحث ١٥

أهمية البحث ١٦

منهج البحث ١٦

الدراسات السابقة ١٧

مدخل عام للدراسة ٢٣

القسم الأول

مفهوم الجهاد في النص المؤسس والتراث الإسلامي

الفصل الأول: مفهوم الجهاد في النص المؤسس (القرآن الكريم) ٢٩

أولاً: الأصل اللغوي ٢٩

ثانياً: السياق القرآني للمفهوم (الحقل الدلالي) ٣٠

١ ـ سبيل الله ٣١

٢ ـ الصراط المستقيم ٣٣

٣ ـ سبيل الله هو التوحيد ٣٤

٤ ـ سبيل الله وسبيل الطاغوت ٣٤

ثالثاً: الجهاد والتوحيد ٣٥

رابعاً: بين الجهاد والقتال ٣٦
الفصل الثاني: مفهوم الجهاد في النص المؤسس (السنة النبوية) ٤١
أولاً: الجهاد في نصوص الحديث النبوي ٤١
ثانياً: بروز المعنى القتالي للجهاد ٤٦
الفصل الثالث: مفهوم الجهاد عند الفقهاء ٤٩
أولاً: الحقل الدلالي (الكلمات المفتاحية المرتبطة بالجهاد) ٥٠
١ ـ قتال المصالح ٥١
٢ ـ قتال الكفار ٥٣
ثانياً: غاية الجهاد ووسيلته عند الفقهاء ٦١
١ ـ الغاية والوسيلة بين القرآن والفقه ٦٢
٢ ـ الجهاد بين الدفاع والهجوم أو الدفاع والطلب ٦٤
ثالثاً: الخلاصة والتفسير ٦٧
الفصل الرابع: مفهوم الجهاد عند المتصوفة ٧١
أولاً: المصطلحات الصوفية (الحقل الدلالي) ٧٢
ثانياً: التفسير ٧٧

القسم الثاني

مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي النهضوي والتجديدي

الفصل الخامس: مفهوم الجهاد في فكر النهضة والإصلاح الديني ٨٧
أولاً: الاتجاهات الواردة في فهم الجهاد ٨٨
١ ـ الجهاد دفاع عن الدين لا الأوطان ٨٨
٢ ـ الجهاد إصلاح (جهاد الوقت) ٩١
٣ ـ الجهاد بمعناه العام ٩٤
٤ ـ جهاد الدفاع ٩٦
ثانياً: الخلاصة والتفسير ٩٧
١ ـ الانشغال الفكري بالحاجة إلى التقدم والنهضة (التنمية) ٩٨
٢ ـ الاستعمار ١٠١
٣ ـ التصدي للخطاب «التنويري» الاستغرابي وضمنه الاستشراقي الوافد على البلاد المسلمة ١٠٣

الفصل السادس: مفهوم الجهاد عند رواد الفكر التجديدي ١٠٥
أولاً: الدعوة ٢٠٧
ثانياً: الحرابة والعدوان ١١٠

القسم الثالث

مفهوم الجهاد في فكر الحركة الإسلامية

(من سقوط الخلافة العثمانية إلى عهد الاستقلال الوطني)

الفصل السابع: الجهاد ضد الحضارة الفاسدة ١٢١
أولاً: الجهاد والمفاهيم المرتبطة به ١٢١
١ ـ بين الجهاد والقتال ١٢١
٢ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ١٢٢
٣ ـ الفساد ١٢٣
٤ ـ الباعث على الجهاد والغاية منه ١٢٧
٥ ـ العلاقة بين الجهاد والدعوة ١٢٨
ثانياً: الخلاصة والتفسير ١٣١
١ ـ الخلاصة ١٣١
٢ ـ التفسير ١٣٢
الفصل الثامن: الجهاد الابتدائي لإزالة الأنظمة الفاسدة ١٤١
أولاً: أوجه التشابه الأساسية مع المفهوم الوارد في الفصل السابق ١٤٢
ثانياً: ربط الجهاد بالحركة ١٤٤
ثالثاً: الرد على الدفاعيين وبيان الدور التغييري للجهاد ١٤٥
رابعاً: التفسير ١٤٩

القسم الرابع

مفهوم الجهاد في الفكر الحركي المسلح

(من جهاد الأنظمة المحلية إلى الجهاد العالمي)

الفصل التاسع: جهاد الحكام فرض عين ١٥٥
أولاً: إحياء الفريضة الغائبة ١٥٦
ثانياً: التفسير ١٦٣
١ ـ حالة الحكومات وسبب نقمة الحركات المسلحة منها ١٦٥

٢ ـ حالة المرجعية الدينية منذ أواخر الستينيات ١٧٠
٣ ـ لماذا التركيز على ابن تيمية؟ ١٧٢
ثالثاً: توضيح ضروري ١٧٧
الفصل العاشر: التراجع عن جهاد الأنظمة ١٧٩
أولاً: قراءة في المراجعات ١٧٩
ثانياً: أسباب التراجع ١٨٢
الفصل الحادي عشر: الجهاد العالمي ١٨٥
أولاً: نماذج من نصوص منظري الجهاد العالمي ١٨٦
١ ـ نصوص لأيمن الظواهري ١٨٦
٢ ـ نصوص لأبي مصعب السوري ١٨٧
ثانياً: السلفية الجهادية ١٩٣
ثالثاً: كيف ولماذا أصبح الجهاد عالمياً؟ ١٩٥
١ ـ حرب البوسنة ١٩٩
٢ ـ الملاحقات الأمنية والعودة إلى أفغانستان في عهد طالبان ٢٠٠
٣ ـ الشيخ أسامة بن لادن ٢٠١
خاتمة ٢٠٩
المراجع ٢١٣
الملحقات ٢٣٣

ملخص البحث

تستكشف هذه الدراسة التطورات التي حصلت في مفهوم «الجهاد» عبر تاريخ الفكر الإسلامي المعاصر بدراسة تاريخية معمقة، بدءاً بالمفهوم في نصوص الإسلام المؤسسة (القرآن والسنة)، ونصوص الفقهاء والمتصوفة والمتكلمين، وصولاً إلى المدارس الحديثة والمعاصرة حتى نهاية العقد الأول من الألفية الثانية للميلاد، تحلل الأسباب التي أدت إلى إحداث تغيير مصاديق المفهوم في كل مرة، في محاولة لفهم كيف ولماذا حصلت هذه التطورات المفهومية، وما هي دلالاتها من منظور رؤية العالم في كل حقبة.

اعتمدت هذه الدراسة منهجاً مركباً من الاستقراء والتحليل والمقارنة التاريخية لجمع ومقارنة المادة العلمية التي تتعلق بمفهوم الجهاد في جميع المصادر المحتملة، للخروج برؤية واضحة ومتوازنة للتطورات المفهومية التي أصابته ودلائلها وكيفية حدوثها، واستند البحث للوصول إلى ذلك إلى نظرية تفسيرية مستمدة من المنهجية التي اتبعها توشيهيكو إيزوتسو في دراساته التحليلية في المفاهيم القرآنية وفهم تطوراتها وتفسير حركتها بين المنظومة الجاهلية والمنظومة القرآنية.

تبين الدراسة كيف أن «الجهاد» كمصطلح لم يكن متداولاً في اللغة العربية قبل نزول القرآن، بل هو مصطلح قرآني خالص عام الدلالة، حصره الفقهاء لاحقاً في بعد قانوني مرتبط بالقتال، وقتال الكفار خاصة. وتناوله المتصوفة ليحصروه بدورهم في إطار مكابدة النفس البشرية والعمل عليها بغية تهذيبها والارتقاء بها، مع الزمن تطور المفهوم ودخلته تغييرات متعددة، خصوصاً في الفكر الإسلامي الحديث؛ إذ حاول الإصلاحيون والتجديديون الخروج بفهم يتناسب مع مفهوم الدولة الحديثة، عبر حصره في دائرة

الدفاع، بينما زج مفكرون آخرون بهذا المفهوم في معارك السياسة وحوّلوه إلى وسيلة وحيدة للوصول إلى سدة الحكم وبناء نظام حكم إسلامي على أنقاض الأنظمة الفاسدة في العالم، وكلما حدث تغيير ما في هذا المفهوم كان لرؤية العالم دور أساس فيه.

مقدمة

الحمد لله الذي أوضح لنا سبل الهداية، وأزاح عن بصائرنا غشاوة الغواية، والصلاة والسلام على من أرسله الله شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إليه بإذنه وسراجاً منيراً، نبينا محمد المصطفى صلى الله عليه وعلى آله وصحابته، وبعد؛

على الرغم من أن المفاهيم الدينية تُستنبط بالاستناد إلى النص الشرعي، إلا أن إدراك هذه المفاهيم وتطبيقها يخضعان لتأثيرات الظروف والأحوال الإنسانية، منها ما يتعلق بالإنسان من جهة، ومنها ما يتعلق بالواقع المتغير من جهة ثانية، وفي حين تبدو بعض المفاهيم ثابتة لم تتغير إلا أن الدراسة لتفاصيلها عبر مراحل تاريخية مختلفة قد تكشف تغييرات عميقة أصابتها، ذلك أن الفكر الديني متفاعل من جهة مع العالم ومن جهة ثانية إن أصحاب الاجتهادات محكومون في اجتهاداتهم لرؤية ما للعالم، وهي في جانب منها متغيرة، بالإضافة إلى مجموعة من القدرات والخصائص الذاتية التي تختلف عادة من شخص إلى آخر.

دراسة تاريخ المعرفة هي التي تنهض باكتشاف التغييرات التي أصابت المفاهيم، وباعتقادنا أن كثيراً من المفاهيم الدينية الإسلامية خضعت لمثل هذه التطورات، وما زال علينا العمل من أجل اكتشافها؛ ذلك أن تاريخ المعرفة يساعد في إعادة الأمور إلى نصابها كلما حصل انحراف عن الأصل الشرعي، ومن الطبيعي أن نتوقع بأن كثيراً من الأخطاء الجسيمة التي تقع باسم الدين ناتجة من تغييرات من هذا النوع أصابت الأحكام والتصورات التشريعية من دون ملاحظتها.

تبلغ مسألة التطور التاريخي للمفاهيم الدينية والتغييرات التي تصيب

المفهوم الأصل درجة من الخطورة حين تبدو هذه المفاهيم كما لو أنها من الثبات والوضوح بحيث لم تخضع لأي تغيير جوهري، ولكنها على درجة من التأثير والتخبط في التطبيق على درجة تستدعي هذا النوع من البحث.

مفهوم الجهاد هو أحد تلك المفاهيم التي خضعت لتأثيرات عميقة عبر التاريخ، وحمل على عاتقه تاريخ الصراع السياسي والفكري في العالم الإسلامي، وشغل تأثيره مدى واسعاً يبدأ من دوره في تشكيل صورة المسلمين في العالم، ولا ينتهي عند حدود علاقاتهم مع أنفسهم ومع الآخرين.

مشكلة البحث

في الألفية الثالثة هناك لحظات تاريخية حاسمة أدت دوراً في تغييرات طرأت على هذا المفهوم وأخضعته لتحويرات عديدة، ليس أقلها تحويل الجهاد من مفهوم فقهي فروعي إلى مفهوم عقدي أصولي وجعل الاعتقاد به بحسب رأي كثيرين من أصل الإيمان! كما أن مفهوم الجهاد لدى التنظيمات الإسلامية السياسية «البرلمانية» يختلف عنه لدى الحركات الإسلامية المسلحة، والخلاف حول مفهومي الجهاد الهجومي والدفاعي اللذين برزا في ستينيات القرن الماضي هو جزء من حركة التغيير والتحوير التي دخل فيها مفهوم الجهاد.

ثم على الرغم مما يبدو من أن مفهوم الجهاد مستقر في التاريخ المديد للفكر الإسلامي إلا أن البحث الدلالي يكشف عن اختلافات مفهومية واسعة، فمصطلح الجهاد ذاته (وفق مدلوله المتداول في كتب الفقه) ليس مصطلحاً قرآنياً، كما أن مفهوم الجهاد لدى الفقهاء ليس هو ذاته لدى المتصوفة، وليس هو ذاته لدى بعض الفرق الإسلامية، وهو لدى المفكرين الإصلاحيين غيره لدى المفكرين السلفيين، ولدى السلفيين التقليديين غيره لدى السلفيين الجهاديين، وهلمّ جرا.

وهكذا فالجهاد كمفهوم لم يكن دوماً الشيء ذاته، بل كان في تطور دائب، يتأثر بالمجال المفهومي الذي يدخل فيه، وبرؤية العالم التي تشكل انعكاساً للظروف والأحداث الكبرى، وكذلك بالمجال التطبيقي الذي يمارس فيه.

أسئلة البحث

انطلاقاً من هذا الأساس فإن البحث يطمح للإجابة عن الأسئلة الأساسية الآتية:

١ ـ ما التطورات التي حصلت في مفهوم الجهاد؟

٢ ـ ما أسباب هذه التطورات؟

٣ ـ كيف حصلت هذه التغييرات؟

٤ ـ ما علاقة «رؤية العالم» في الفكر الإسلامي المعاصر بهذه التطورات؟

أهداف البحث

يتحدد هدف البحث في:

١ ـ استكشاف التطورات التي حصلت في مفهوم الجهاد عبر التاريخ الإسلامي.

٢ ـ استكشاف الأسباب المباشرة التي أدّت دوراً في تغيير مصاديق المفهوم.

٣ ـ محاولة الإجابة عن كيفية حصول هذه التأثيرات ودلائلها من منظور «رؤية العالم» في الفكر المعاصر.

إن مهمة البحث الاستكشافية تنحصر في دراسة وفهم ما كُتب ونظِّر حول هذا المفهوم على مدى زمني واسع يبدأ من صدر الإسلام ويمتد إلى اليوم، وبالتالي فإن التنظير حول الجهاد وكيفية ممارسته ليس من اهتمامات هذه الدراسة ولا من مهامِّها؛ فهذه الدراسة تطمح إلى تقديم مجرد تأريخ للمعرفة المنشأة حول هذا المفهوم، أي إنها لن تزيد عن تقديم مادة علمية وتحليلات لها تساعد الباحثين والدارسين على إعادة بناء مفهوم الجهاد على مصادره الأصلية وعلى الواقع المعاصر من خلال فهم التغييرات التي طرأت على هذا المفهوم وطبيعتها وتفسيرها والتي تبدو لي بشكل ـ أولي ـ أنها انحرافات عن المسار الأصلي له كما نجده في عصر الرسالة النبوية الشريفة.

أهمية البحث

لا تتوقف أهمية دراسة التغييرات التي أصابت مفهوم الجهاد والتحولات التي دخل فيها عند حدود انتمائه المركب إلى المجال الفقهي السياسي وتماسه مع المجال العقدي، بل يتعدى الأمر ذلك مع ظهور الحركات الإسلامية التي يُعتبر مفهوم الجهاد أحد أبرز مفاهيمها المركزية إلى الحد الذي شكّل فيه مصطلح الجهاد جزءاً من اسم بعض هذه الحركات، إضافة إلى ذلك فإن بروز تأثيرات مفهوم الجهاد وتطبيقاته في العالم الإسلامي تمنح هذا المفهوم أهمية خاصة، خصوصاً عندما يصبح هذا المفهوم أداة لتحرير الشعوب المسلمة من مستعمريها، وفي الوقت نفسه استثمر بطريقة كارثية جلبت على الأمة الخراب والدمار عندما استعمل في سياق تكفير المجتمعات ودخل في دوامة الحروب الطائفية، وأخيراً ظهور مفهوم «الجهاد العالمي» ووقوع أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر عام ٢٠٠١ كأحد أبرز الأحداث التي افتتحت الألفية الثالثة وجلبت المآسي على المسلمين من أفغانستان إلى العراق، إلى أصقاع الأرض المختلفة.

منهج البحث

نظراً للإشكالية التي يطمح هذا البحث إلى أن يتصدى لها والأهداف التي يرمي إليه، فسنبدأ بقراءة مفهوم الجهاد انطلاقاً من نصوص الإسلام المؤسِّسة (القرآن الكريم والسنة النبوية)، مستفيدين من المنهجية التي اتبعها العالم الياباني **توشيهيكو إيزوتسو** في دراساته التحليلية في المفاهيم القرآنية وفهم تطوراتها وتفسير حركتها بين المنظومة الجاهلية والمنظومة القرآنية الجديدة. ونأمل أن تمكننا منهجية إيزوتسو هذه والتطويرات التي أدخلها فضل الرحمن عليها في دراسته من فهم التحولات في مفهوم الجهاد في إطار منظور المنظومات؛ لنعتبر النصوص ركيزة نحاول من خلالها فهم كيف تم استمداد المفهوم الأصلي للجهاد، لنتتبع بعد ذلك فهمه وتحوّلاته لدى المفكرين المسلمين عبر العصور، الأمر الذي يجعلنا نعتمد منهجاً مركباً من **الاستقراء والتحليل والمقارنة التاريخية**؛ حيث نقوم باستقراء جميع المتناثرات حول الموضوع من الكتب والدراسات المختلفة التي تحدثت عن مفهوم الجهاد إما بالتنظير له أو بمتابعة تطوراته، وبتحليلها لفهم المقاربات

المختلفة للجهاد، ثم عبر المقارنة التاريخية سنعمل على الكشف عن التأثيرات في هذا المفهوم ومراحلها وكيفيتها وسنحاول تفسيرها.

الدراسات السابقة

الكتب والدراسات حول مبادئ الجهاد وكيفية ممارسته أو أحكامه وفضائله كثيرة ومتنوعة قديماً وحديثاً؛ ففي تراثنا الإسلامي نجد كثيراً من العلماء الذين ناقشوا قضية الجهاد وساهموا في شرح مفهومه عبر مباحث وكتب رصينة معروفة، كما نجد المعاصرين من المفكرين المسلمين قد أثرَوا المكتبة الإسلامية بكتب ودراسات حول الجهاد في سبيل الله، حاولوا من خلالها إعطاء فهم جديد لهذا المفهوم، وتطبيقات معاصرة في سياق مواكبة تحديات العصر الحديث. ولكن دراسات قليلة تناولت تطور مفهوم الجهاد واعتنت بالتغيرات المفاهيمية التي طرأت عليه وهي ـ في حدود علمنا ـ كالآتي، وهي مرتبة ترتيباً زمنياً:

الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه؟ للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي. صدر هذا الكتاب لأول مرة في عام ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، وكان له أثر بالغ في الأوساط العلمية والدعوية، وكذلك قوبل بالترحيب أحياناً والاستنكار أحياناً أخرى من قبل الجماعات والحركات الإسلامية آنذاك، الأمر الذي جعل المؤلف يخصص جزءاً للإجابة عن كل ما وصل إليه من أسئلة واعتراضات ومناقشات في آخر الكتاب في الطبعات التالية له.

كان الدكتور البوطي قد عزم على أن يضمِّن كتابه ما وصفه أنه «بيان حقائق الجهاد الإسلامي وأنواعه، وأهدافه وضوابطه من خلال عرض الأحكام الفقهية المتفق عليها من قبل جمهور علماء المسلمين»، والاستدلال عليها من «النصوص الثابتة، ومن كليات المبادئ أو القواعد الفقهية والأصولية»، ولم يجعل لفكره «الشخصي أي دور في ذلك، اللهم إلا أن يكون دون البيان والإيضاح» وفق قوله في مقدمة الكتاب، وقال أيضاً: «أنا لم أعتمد فيه على رؤية فكرية أقاوم بها رؤية فكرية أخرى، وإنما وضعت الموازين الفقهية التي لا مجال لرفضها حكماً عدلاً يهدي إلى الحق وينهي جدل الأفكار...».

ومع أنه حصر إطار عمله في الكتاب في بيان أحكام الجهاد إلا أنه ـ كما بيّن ـ ونظراً لكثرة هذه الأحكام لم يتناول منها إلا ما هو مثار جدل ونقاش، أو ما هو مشكل في أذهان كثير من المسلمين فضلاً عن غير المسلمين.

صحيح أن الدكتور البوطي يقدّم نقداً لمفهوم الجهاد عند بعض الحركات والجماعات الإسلامية وممارساتها له خلال الفترة التي سبقت دراسته، إلا أنه لا يقف عند مفاصل تاريخية ووقائع ساهمت في تطور مفهوم الجهاد لديها، ولا نجد في دراسته تحليلاً لهذا التطور؛ إذ إنه في الأساس لم يضع دراسته لهذه المهمة، وإنما ركز ـ كما أشرنا قبل قليل ـ على بيان فهمه للجهاد الإسلامي وأنواعه وأهدافه وضوابطه والاحتكام إلى الأحكام الفقهية في ذلك.

هذا إلى جانب أن دراسته، وإن عرضت ما يمكننا أن نسميه «الجذور المعرفية» للمفهوم الذي تبنته الجماعات الإسلامية اليوم، إلا أنه ولأسباب تتعلق بتقدم صدور دراسته لا يعطينا نقداً أو تحليلاً لما وصل إليه مفهوم الجهاد في الفترة الراهنة عند هذه الجماعات؛ وبالتالي لا يساعدنا على إدراك التغييرات المفاهيمية والرؤى حول المفهوم في الوقت الحاضر.

في عام ٢٠٠٤ وعلى أثر تداعيات أحداث أيلول/سبتمبر برز اهتمام غير مسبوق بموضوع الجهاد في الفكر الإسلامي، ففي هذا العام ظهرت دراسة بعنوان: **الجهاد من القرآن إلى بن لادن** *(Jihad from Qur'an to Bin Laden)* للكاتب البريطاني ريتشارد بوني.

يؤكد المؤلف في البداية أن عمله يركز على التاريخ وليس اللاهوت، وإن استفاد من المراجع الدينية الأولية، لأن الجهاد في الأساس فكرة دينية متعلقة باللاهوت بحسب قوله فأي محاولة لفهمه لا بد من أن يمر عبر التراث الديني.

لذلك حاول بوني بمنهجه القائم على التحليل التاريخي أن يعطي نظرة عامة عن التطورات التاريخية والفقهية لمفهوم الجهاد عبر التاريخ الإسلامي ويبرهن على أنه لا يوجد تفسير واحد للجهاد عند المسلمين بل التفاسير تتفاوت بحسب «الظروف التاريخية والأماكن الجغرافية والاحتياجات السياسية».

لكن هذه الدراسة تعاني مشكلات عديدة جديرة بالاعتبار والملاحظة متعلقة بمنهجية البحث العلمي؛ منها اعتماد الباحث على الترجمات وعدم استفادته من المراجع الأولية التي كانت بالعربية، وتعتمد كثيراً على التحليلات واستنتاجات الآخرين، وهذا إلى جانب نقله جزءاً من مادته التحليلية عن المواقع الإلكترونية وإن ذكر كل ذلك في بداية بحثه مع محاولة الاعتذار عنه إلا أن ذلك يعكس نوعاً من التسرع في التحليل والعجلة في إنهاء البحث ويعطي القارئ المتخصص انطباعاً لعدم الثقة الكاملة بهذا الكتاب.

في عام ٢٠٠٥ نُشرت دراسة أخرى باسم **فهم الجهاد** *(Understanding Jihad)* للكاتب الأمريكي ديفيد كوك، وهذه الدراسة التي تعتمد على منهج القراءة التاريخية وتحليل النصوص وقد ألفت تحت وقع النقاش الذي برز في الأوساط الغربية منذ ١١ أيلول/سبتمبر حول طبيعة الجهاد: فيما إذا كان شكلاً من أشكال الحرب الهجومية أو ـ بلطافة أكثر ـ نوعاً من «تهذيب النفس» الأخلاقي!

سعى المؤلف في كتابه إلى رسم صورة بحسب رؤيته لتحول الجهاد منذ عصر الرسول (ﷺ) وحتى أسامة بن لادن، متابعاً كيف تغير مفهوم الجهاد خلال الأربعة عشر قرناً.

حاول ديفيد كوك أن يجعل مقاربته واقعية؛ إلا أنه لم ينجح تماماً؛ ففي البداية عندما يشير إلى مولد الجهاد يراه مرادفاً للقتال من كل الجوانب بحيث يرى أن الظروف قادت المسلمين وفي مقدمتهم الرسول (ﷺ) إلى اللجوء إلى الجهاد «القتال» منذ نشوء الدولة حفاظاً عليها، ومحاولة لتوسيع رقعتها، فهو إذاً قرأ القرآن والسنة من خلال هذه الفرضية المسبقة. إضافة إلى ذلك فإن كوك تفصله مسافة في المجال العقدي والتعليمي عن النصوص الإسلامية وإنتاج التراث الإسلامي؛ الأمر الذي جعله ينظر بمنظار بعيد عما تعود عليه المسلم من فهم دينه بقدر ما يبدو امتداداً للتصورات التي تنطلق منها استنتاجات الغربيين عادة، ومن الصعب أن نعدّها ضمن الدراسات الموضوعية الحيادية.

وفي سنة ٢٠٠٦، درس عبد الحميد الأنصاري «مفهوم الجهاد» في ورقة

وجيزة له. يتعرض الباحث في هذه الورقة لمراحل ما يسميه «تشويه مفهوم الجهاد» وكأنه يعد له ثلاث مراحل هي: **التشويه، الضبابية، سوء الممارسة والتحريف**، ما جعله يرادف أو يلابس مفاهيم العدوان والإكراه والعنف والإرهاب.

يرى الأنصاري أن هذا التشويه امتد إلى عصرنا على أيدي «الخوارج الجدد»، تلك الجماعات الجهادية التي تلقفت أفكارها الأساسية من أفكار بعض المفكرين الإسلاميين من أمثال سيد قطب والمودودي.

ويخلص الباحث في النهاية إلى أن «تزييف مفهوم الجهاد مرتبط بتفسير الظاهرة الإرهابية»؛ حيث تنشط «جرثومة الإرهاب» أمام المتغيرات المجتمعية لمواجهة التحديات التي يفرضها العصر.

هذا البحث لا يفي بغرض موضوع مهم مثل الجهاد بسبب قِصَره؛ وقد حاول الباحث من خلاله أن يكون له وجهة نظر شمولية في جميع أبعاده، إلا أنه ركز على «تشويه مفهوم الجهاد»، وهو لا يدرس الجهاد بصورة موضوعية بل يحاول فرض رؤاه على الموضوع قيد الدرس.

وفي السنة نفسها درس الكاتب الأمريكي ميكائيل بونر موضوع الجهاد في كتاب سماه: *(Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice)*.

عيّن بونر هدفين أساسين لدراسته: **الأول** هو تعريف القارئ بالجدل القائم حول مفهوم الجهاد ضمن منظومة التاريخ الإسلامي؛ فبعرض الوقائع التاريخية وتحليلها يحاول الكاتب أن يعطي قارئه انطباعاً عما جرى بخصوص الجهاد مستعرضاً أمامه البنية والتفاصيل التاريخية المهمة المتعلقة بالأحداث. **والثاني** للمؤلف هو تقديم سلسلة من أطروحاته حول الجهاد ومنشئه، فإلى جانب التحليلات المستمدة من القرآن الكريم والنصوص الإسلامية، يؤمن بونر بفكرة «المنشأ التوسعي للجهاد» (Extended Origin of the Jihad). فيقول إن «مبادئ الجهاد المعروفة اليوم والمجموعة المتميزة من الممارسات الاجتماعية التي ترتبط معها» لم يوجد إلا في وقت لاحق وقرب نهاية القرن الثامن الميلادي عندما كانت الخلافة العباسية تسعى إلى توطيد سلطتها، الأمر الذي نتج منه لاحقاً إنشاء «الدول السلطانية» التي وسعت بدورها مجال ممارسة الجهاد.

على الرغم من أن دراسة بونر تعتبر خطوة مهمة في تعريف الأوساط الغربية بالجهاد إلا أنها لا تركز بشكل أساس ومنظم على متابعة تطورات المفهوم وتستطرد في كثير من الأحيان في تفاصيل القضايا المتعلقة بالثقافة الدينية العامة لدى المسلمين ومجتمعاتهم. وهذا ينبئ عن عيب آخر وهو أن الدراسة بالأساس لم تكتب لغرض علمي وأكاديمي حتى تعتبر خطوة في سبيل توسيع المجال للبحث العلمي، بل هي كما يصرح الباحث في مقدمتها كتبت لكل من يريد التعرف إلى الجهاد والقضايا المتعلقة به سواء أكان له خلفية حول الموضوع أم لا.

وبالنسبة إلى العصر الحديث والكتابات التنظيرية المهمة التي وجدت فيه، اكتفى بونر بـ«نظرة سريعة» (Quick Look) على حد قوله: «ليس لتقديم دراسة عنها ولكن للنظر في مسألة ما إذا كان هناك استمرارية للجهاد منذ بدايات الإسلام حتى الوقت الحاضر وإذا كان الأمر كذلك، إلى أي مدى تصل هذه الاستمرارية»، ويعتبر هذا في رأينا خطأً منهجياً آخر.

ومن الواضح أن المؤلف يستند إلى رؤية استشراقية تقليدية في فهم الجهاد، ويعالج الموضوع بالاعتماد على منظور تاريخي مسطح مفتقر إلى العمق العلمي في قضية تتمتع بأهمية خاصة.

وفي عام ٢٠٠٨ صدر كتاب آخر بعنوان **تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي** للكاتب السوري ماهر الشريف.

يدرج المؤلف كتابه هذا في حقل دراسة الأفكار، مستنداً إلى منهج يقوم على «التمييز بين الدين من جهة، والفكر الديني من جهة ثانية»، ويحصر أغراضه في تتبع المواقف التي برزت خلال التاريخ الإسلامي تجاه هذه المسألة، مكتفياً بعرض آراء المفكرين من دون أن يتدخل في تفسيرها، أو في تفسير النصوص القرآنية وتحليلها، أو الأحاديث النبوية التي تم الاستناد إليها في نظريات الجهاد المختلفة.

والسؤال الرئيس الذي يشغل الكاتب هو: كيف تعامل المعبّرون عن الفكر الإسلامي مع مفهوم الجهاد، وكيف فسروه؟ كيف أوّلوا الآيات القرآنية عبر مراحل التاريخ؟ والافتراض النظري الذي يعتمده الكاتب هو أن هذا المفهوم (الجهاد) مثله مثل غيره من المفاهيم الفكرية تطوّر تبعاً لتطور

الواقع، وحمَّله المفكرون الإسلاميون معانيَ وارتباطات مختلفة تبعاً للتيارات الفكرية والسياسية التي انتسبوا إليها.

لا يتطرق الكتاب إلى نصوص الإسلام الأساسية «القرآن الكريم والسنة النبوية» خلال الدراسة؛ وإن برر المؤلف هذا بعدم تخصصه في هذا المجال؛ إلا أننا نعتقد أنه لا يمكن فهم التطورات من دون معرفة المعنى الأصل، إضافة إلى ذلك فإن انحيازات المؤلف مرجعها انتماؤه الأيديولوجي، فهو عضو الحزب الشيوعي الفلسطيني («حزب الشعب» راهناً) ومؤرخ الحركة الشيوعية في فلسطين، فهذه الخلفية جعلت دراسته عاجزة عن تقديم فهم أصيل لأطروحات الجهاد من جهة، وجعلت استنتاجاته مفتقرة إلى الموضوعية من جهة أخرى.

وبالجملة يمكن تلخيص أهم المشاكل الموجودة في الدراسات السابقة في عدم تخصص الباحثين في الموضوع عموماً، وعدم إدراكهم طبيعة الحركات الإسلامية وظروفها نتيجة للخلاف الفكري والعقدي بينهم وبين هذه الحركات، والنظرة الأيديولوجية المسبقة التي لم يستطع الباحثون التخلص منها، وأخيراً عدم الوفاء بحق مفهوم واسع مثل الجهاد تحليلاً ونقداً (كما في الدراستين الأولى والرابعة) وكذلك عندما يكون الباحث متخصصاً في الدراسات الإسلامية (كما في الدراسة الثالثة).

وأخيراً ليس هناك إلى اليوم بحث دقيق وعميق - بحسب علمي - قام به متخصصون في الفكر الإسلامي لدراسة التطورات والتغييرات التي أصابت مفهوم الجهاد وملابسات ذلك على أرضية معرفية علمية متخصصة، وفهم للرؤية الإسلامية للعالم وتغيراتها المعاصرة، الأمر الذي يمنح هذه الدراسة مسوغاً ومشروعية علمية لسد الفراغ المعرفي في هذا المجال؛ فمثلاً ديفيد كوك حاول أن يفهم الجهاد كأيديولوجيا، وماهر الشريف درس الموضوع من خلال بعض نصوص الحركات الإسلامية وفهم بعض التطورات الحديثة له وتحوله إلى أيديولوجيا لديها، بينما توجه الأنصاري إلى تصحيح بعض الأخطاء الموجودة في فهم وممارسة الجهاد من منظور خاص، وحاول كل من بونر وبوني إرضاء شهية القارئ الغربي وإسعافه بمعلومات تساعده في فهم الجهاد بعد إقبال واسع عليه في الأوساط الغربية

إثر الأحداث الدامية التي قامت بها جماعات مسلمة في المجتمعات الغربية.

أما دراستنا هذه فسوف تركز على مفهوم الجهاد من جهة تطوره والتحولات التي طرأت عليه عبر تاريخ الفكر الإسلامي القديم والمعاصر وفهم أسباب هذه التطورات وآثارها فيه كمفهوم إسلامي فرعي يتعلق بأحكام عملية، أصبح ينظر إليه كأصل من أصول الدين.

مدخل عام إلى الدراسة

الدراسات التي تعتني بتحولات المفاهيم على مساحات زمنية واسعة وما طرأ عليها من التغييرات تحتاج دوماً إلى نظرية تفسيرية تجعل تفسيرات الدراسة متماسكة ومنطقية، ذلك أن هذه التحولات حصلت في حقب تاريخية متعددة وإثر وقائع مختلفة ومتنوعة أثرت بشكل أو آخر في تغيير مسار المفاهيم، والنظر إلى كل حقبة منفصلة عن الأخرى كما لو أنها جُزُر منعزل بعضها عن بعض، يُفقد الدراسة تماسكها والترابط المنطقي بين الأحداث المؤثرة فيها. ومن جهة أخرى، يجعل هذا الأمر فهم التحولات جزئياً ومنفصلاً بعضها عن بعض وغير خاضع لقانون يحكمه؛ لأن النظرية التفسيرية تشرح كيف يؤثر التغيير بمفهوم ما في المفاهيم المرتبطة به، وبما أن دراسة كل مفهوم في الحقيقة هي دراسة لشبكة المفاهيم المختلفة المشتبكة معه، فإن النظرية التفسيرية تربط المفاهيم مع بعض وتصف بعض العلاقات المتبادلة بينها وتحددها. إضافة إلى ذلك، النظرية التفسيرية هي بذاتها محاولة لمعرفة كيف ولماذا تتحول هذه المفاهيم، فهي تشتغل في السببية والعلاقات المتبادلة والقواعد التي تنظم التفاعلات.

وفي صدد ما تنهض به هذه الدراسة عن مفهوم الجهاد وتطوراته فنحن بالتأكيد نحتاج إلى نظرية تفسّر تحولاته ودلالاته وخريطته، وقد وجدنا في المنهج الذي اتبعه العالم الياباني إيزوتسو لدراسة المفاهيم الأولية في القرآن الكريم، وكذلك في مراحل ما بعد عصر النبوة في الفكر الإسلامي، ما يمكن أن يساعد على تشكيل نظرية تفسيرية لتطورات مفهوم الجهاد. خصوصاً في موضوع الصلة بين اللغة والفكر والثقافة التي يراها إيزوتسو وثيقة جداً، وبالتالي يكشف لنا من خلالها (في دراسته) عن مدى أهمية اللغة

في حياة البشر ودورها الحاسم في تشكيل رؤية الإنسان لعالمه من خلال إعادة تنظيم المفاهيم (القديمة والمستحدثة) وإدخالها في أنساق وعلاقات ذات مستويات معقدة ومتداخلة تشكل نظاماً جديداً ذا طبيعة مختلفة كلياً عن النظام الذي كانت المفاهيم تتخذه سابقاً، ويترتب على ذلك فهم جديد للعالم، ودور جديد للإنسان فيه. هذا يعني بكلمة أخرى أن إيزوتسو يكشف على نحو ما طبيعة التحول الجذري الذي أحدثه القرآن في حياة العرب والمسلمين، بوصفه نظاماً مفهومياً جديداً أعاد صياغة المفاهيم السابقة وأضاف إليها مفاهيم جديدة، وربط في ما بينها بعلاقات معقدة، فأنتج رؤية للعالم مختلفة تمتاز ببناء مفهومي عظيم من حيث تماسكه ومرونته وتنظيمه.

وفي هذا الصدد يتكلم إيزوتسو عن الأنظمة والحقول الدلالية التي توجد في كل نظام، وكذلك عن المعنى «الأساسي» و«العلاقي» للكلمة التي تشكل شبكة من المفاهيم المترابطة في منظومة من المفاهيم التي لها خطة أساسيّة وأسلوب محدّد وَصِفة بنائية تميزها عن باقي المنظومات المفهوميّة، وكيف أن مفهوماً ما عندما ينتقل بين الحقول الدلالية في نظام واحد أو يخرج من نظام إلى آخر يتأثر بالمجال المفهومي الذي يدخل فيه، ذلك «أن معاني الكلمة تتأثر بجيرانها»[1]، «وقد تطرأ تحولات في التوكيد، وتغيرات في الاهتمام والمقاربة الذاتية في فهم كلمة ما عندما تنتقل من نظام إلى آخر»[2]، «أي بفعل النظام الذي تبدأ بالانتماء إليه ككل. إن الكلمة (. . .) لا يمكنها أن تكتسب معنى [جديداً] إلا عن طريق إدخالها في حقل دلالي خاص، حيث تسهم العناصر كلها في جعلها تتطور في ذلك الاتجاه»[3].

وعن دور البيئة والجانب الاجتماعي في تطور المفاهيم يقول: «إن الكلمات كلها في الحقيقة ظواهر اجتماعية ـ ثقافية معقدة، ولا يمكن إيجاد كلمة ولو واحدة في عالم الواقع يكون معناها المحدد مستوفى بشكل تام بواسطة ما سميته المعنى «الأساسي». فكل الكلمات، وبلا استثناء، تتلون

---

(١) إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم دكتور هلال محمد جهاد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٧م)، ص٤٩.

(٢) إيزوتسو، توشيهيكو، المصدر نفسه، ص٩٤.

(٣) إيزوتسو، توشيهيكو، المصدر نفسه، ص٤٩.

قليلاً أو كثيراً بطابع مميز خاص يتأتى من البنية الخاصة للوسط الذي توجد فيه»[٤]. و«أن التحليل الدلالي للجانب العلاقي من معنى كلمة ما يتطلب تقصياً مدققاً شديد العناية في الوضع الثقافي العام للعصر وللناس، فضلاً عن مزيد من المعرفة اللغوية المتخصصة بالكلمة. ذلك أن ما سميناه بالمعنى العلاقي في النهاية، ليس سوى تجل عياني أو بلورة لروح الثقافة، وانعكاس أصيل ذي طبيعة نفسية، للنزوع العام من جهة، ومن جهة أخرى للناس الذين يستخدمون الكلمة كجزء من معجمهم»[٥]. وهكذا فالتحولات المفهومية التي تحدث للمفاهيم المختلفة في اللغة خاضعة للوضع الثقافي المتغير لدى أهل تلك اللغة.

وعلى الرغم من أن هذه النظرية داخلة في الأساس في الدراسات الفيلولوجية إلا أنها عندما تأتي للمباحث الدلالية وتتكلم عن دور الثقافة ورؤية العالم وفعل التاريخ في التحولات الدلالية التي تصيب المفاهيم تستطيع بأداتها التحليلية ـ التي تسعى إلى تقصي الوضع الثقافي العام للعصر والناس وتصوراتهم حول العالم الذي يعيشون فيه والمراحل التاريخية التي مرت المفاهيم بها ـ أن تساعدنا كي نستفيد منها لتفسير التطورات التي حصلت لمفهوم الجهاد عبر تاريخ الفكر الإسلامي ويعتقد إيزوتسو أنها **«تتم بمرور الزمن وعلى نحو تدريجي وغير مدرك تقريباً في أغلب الحالات»**[٦].

---

(٤) إيزوتسو، توشيهيكو، المصدر نفسه، ص٥٠.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) إيزوتسو، توشيهيكو، المصدر نفسه، ص٩٤. والتسويد في النص من عند الباحث.

القسم الأول

مفهوم الجهاد في النص المؤسس والتراث الإسلامي

الفصل الأول

مفهوم الجهاد في النص المؤسس
(القرآن الكريم)

لا نجد ذكراً لمصطلح الجهاد في الآثار الجاهلية (قبل القرآن)، وقد ذُكِرَ هذا المصطلح ومشتقاته حوالى ٣٤ مرة في القرآن الكريم، وذلك مؤشر على أنه ابتكار قرآني[1]، وعلى الرغم من أن مصطلح الجهاد مشتق من الأصل الثلاثي للجذر العربي «ج هـ د»، إلا أنه ولد في النص القرآني وتبلّر بنزوله، وشكل حقلاً دلالياً خاصاً به مع مجموعة من المفاهيم في المعجم القرآني. ذلك أن القرآن الكريم استخدم هذا المصطلح وابتكر له معنى خاصاً عندما وصفه في سياقه المعرفي الخاص وحقله الدلالي المتعلق به.

أولاً: الأصل اللغوي

قبل أن نشرع في فهم «الجهاد» من خلال القرآن الكريم لا بد من أن نحدد معناه الأساس في اللغة العربية التي نزل بها. «الجهاد» في اللغة مصدر للفعل الثلاثي المزيد «جاهد»، وإن كان المصدر لهذا الفعل على وزنين هما: «المفاعلة» (المجاهدة) و«الفعال» (الجهاد)، كما هو معروف لدى الصرفيين. وأصل الجهاد لغة من الجهد، «أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه. يقال: جَهَدت نفسي، وأجهَدتُ»[2]، «وجَهَد دابته جَهداً وأجهدها؛

---

(١) أكد ابن عاشور هذا المضمون في تفسيره حيث يقول: «والجهاد والمجاهدة من المصطلحات القرآنية والإسلامية». انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، **التحرير والتنوير** (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م)، ج٢، ص٣٢٠.

(٢) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة** (د.م: دار الفكر، د.ط، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م)، ج١، ص٤٨٦.

بلغ جهدها وحمل عليها في السير فوق طاقتها (...) وجهد الرجل في كذا، أي جدّ فيه وبالغ (...) وجُهد الرجل فهو مجهود؛ من المشقة، يقال: أصابهم قحوط من المطر؛ فجُهِدوا جَهداً شديداً. وجُهِد عيشهم بالكسر أي نكد واشتد»[٣].

إذاً يدور معنى «الجهاد» في اللغة حول «المشقة» وبذل «الطاقة»، و«التعب» الذي يتولد عنه. وعلى هذا فالجهاد يدل على تحمل المشقة وتحميلها، لأنه من المفاعلة التي تقتضي وجود طرفين أو جهتين مشاركتين في حصول الفعل؛ فعندما نقول جاهد أو يجاهد فإننا نتكلم عمن حَمّل المشقة والتعب على الطرف الآخر وتَحمّلَ منه المشقة كذلك، لكن المفاعلة ليست على التساوي كما نعلم، فلذلك يغلب فيها أحد الطرفين الآخرَ فيكون هو الفاعل للفعل والآخر مفعولاً به منصوباً[٤]. والمشقة التي نتكلم عنها في باب الجهاد ليست مشقة عادية؛ نعني أن تحملها لا يمكن بشكل معتاد بل تحتاج إلى طاقة إضافية والتحلي بما يسميه القرآن الكريم «الصبر»[٥].

ثانياً: السياق القرآني للمفهوم (الحقل الدلالي)

بقي «الجهاد» ومشتقاته عاماً في جميع الآيات القرآنية الواردة فيها محتفظاً بأصل معناه المتضمن لبذل الطاقة والمشقة، إلا أنه أضاف إليه معنى آخر عبر الشبكة الدلالية التي يشكلها مع المفاهيم القرآنية الأخرى، وبشكل رئيس «العلاقي» الذي يربطه بـ«الله» و«سبيل الله» و«الرسول» (ﷺ)، في الوقت نفسه يطلب من ممارسه «المجاهد» أن يتحلى بالصبر الذي هو من لوازم تحمل المشاق في هذا الصدد. والواقع أن مفهوم «الجهاد» يشكل مع

---

(٣) ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ط١، د.ت)، ج٣، ص١٣٣.

(٤) قارنه بما عند: ياسين، محمد نعيم، **حقيقة الجهاد في الإسلام** (النقرة: دار الأرقم للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م)، ص٣١ ـ ٣٢.

(٥) هناك آيات عديدة اقترن فيها الجهاد بالصبر وأريد فيها من ممارسي الجهاد التحلي بالصبر ومنها: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾، سورة آل عمران، الآية ١٤٢، ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا فُتِنُوا۟ ثُمَّ جَٰهَدُوا۟ وَصَبَرُوٓا۟ إِنَّ رَبَّكَ مِنۢ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، سورة النحل، الآية ١١٠ و﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾، سورة محمد، الآية ٣١.

المفاهيم المرتبطة معه حقلاً دلالياً متمايزاً في المنظومة القرآنية، وحتى ندرك مفهوم الجهاد في القرآن جيداً لا بد لنا من التأمل في هذه المفاهيم والمصطلحات الواردة في الحقل الدلالي الخاص به.

١ ـ سبيل الله

من الأوصاف التي ترافق مصطلح الجهاد في كثير من الآيات صفة «**سبيل الله**». ذكرت هذه العبارة عقب الجهاد ومشتقاته في القرآن حوالى ١١ مرة. والسبيل هو الطريق، ففي أصل اللغة تدل مادة «سبل» على امتداد الشيء ويطلق على الطريق لامتداده[٦]. والملاحظ من الأوصاف المذكورة لـ«سبيل الله» أن ثمة وصفاً ذكر في معرض ذم الذين «**يصدون عن سبيل الله**»، فجاء هذا الوصف كثيراً عندما تكلم القرآن عن الذين «**صدوا**» أو «**يصدون عن سبيل الله**»، وهؤلاء يريدون هذا السبيل أن يكون «**عوجاً**». العوج عبارة عن الميل والعطف في الشيء، إذاً يريد هؤلاء الميل والانعطاف للسبيل وهذا يعني أن هذا السبيل ليس فيه عوج بالأساس حتى يصح القول إن هؤلاء يريدون أن يحدثوا فيه اعوجاجاً.

إذاً، كيف يكون «سبيل الله»؟ إنه سبيل نفي عنه الاعوجاج؛ وهو سبيل مستقيم، فليس من المفاجئ بعد هذا أن يكون مطابقاً للـ«**صراط المستقيم**». لننظر إلى هذه الآية: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

لنقف قليلاً إذاً عند تعبير «**صراط مستقيم**»، جاء هذا التعبير أحياناً معرفة بالألف واللام العهدية[٧] وأحياناً أخرى مَعرِفة بالإضافة إلى الضمير[٨] أو

(٦) انظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، ج٣، ص١٢٩ ـ ١٣٠.

(٧) ورد «الصراط المستقيم» في آيتين: ١ ـ ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾، سورة الفاتحة، الآية ٦، ٢ ـ ﴿وَهَدَيْنَٰهُمَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾، سورة الصافات، الآية ١١٨.

(٨) أضيف الصراط إلى ضمير المتكلم مرة في الآية: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، سورة الأنعام، الآية ١٥٣، ومرة أخرى أضيف إلى ضمير المخاطب في الآية التي يخاطب فيها الله (ﷻ) الإبليسُ: ﴿قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾، سورة الأعراف، الآية ١٦.

إلى كلمة الرب[9]. وذكر في بعض الأحيان الأخرى بصيغة النكرة، لكن السياق يشير دائماً إلى أن المراد بالكل شيء واحد وهو «**الصراط المستقيم**»[10]. فلا فرق هنا بين أن يأتي التعبير بالمعرفة أو النكرة إذ يقصد به في كلتا الحالتين شيء واحد.

لنعد الآن إلى الآية: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا﴾، ياء المتكلم في «صراطي» تعود إلى «الله» فهو الذي خاطب رسوله منذ مطلع هذه الآيات أن يذكر أموراً للذين أشركوا[11] ومن ضمنها «أن صراطه - أي صراط الله - مستقيم»، و«السبل» هي الطرق، ووقوعها في مقابل «الصراط المستقيم» يدل على صفة محذوفة، أي السبل المتفرقة غير المستقيمة، فلذلك سبب للنهي في قوله: «فتفرق بكم عن سبيله»، ليؤكد ما وصلنا إليه سابقاً من أن المقصود به هو سبيله المستقيم. وفي النهاية أبدل في وصف مطابق «سبيله» عن «صراطه المستقيم» ليكشف عن التطابق التام بينهما. وبعبارة أخرى «**سبيل الله**» هو «**الصراط المستقيم**»[12]. ويقرر هذا القول ما روي عن النبي (ﷺ)؛ فعن عبد الله بن مسعود قال: «خط لنا رسول الله (ﷺ) يوماً خطاً وخطه لنا عاصم [وهو أحد رجال السند]، فقال: «**هذا سبيل الله**» ثم خط خطوطاً عن يمين الخط وعن شماله، فقال: «**هذه السبل وهذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه**» ثم تلا هذه الآية: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ﴾...، للخط الأول، ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ﴾...، للخطوط: ﴿فَتَفَرَّقَ

---

(9) في الآية: ﴿وَهَٰذَا صِرَٰطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾، سورة الأنعام، الآية ١٢٦.

(10) جاء «صراط مستقيم» بصيغة النكرة ٢٩ مرة في القرآن، لكن السياق دائماً بيّن أنه «صراط الله» ومن أمثلتها: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۞ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾، سورة الشورى، الآيتان ٥٢ - ٥٣.

(11) يبدأ هذا المطلع بالآية: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ۞ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ (...) وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، سورة الأنعام، الآيات ١٤٨ - ١٥٣.

(12) قارن هذا بما عند الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل القرآن**، (مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠ م)، ج٢، ص٤٩٧ وج٣، ص٥٦٣ و٥٨٣. وابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، ج٢، ص٢٠٨ - ٢٠٩.

بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾...»[13]. وكذلك روي عن جابر بن عبد الله قال: «كنا عند النبي (ﷺ) فخط خطاً وخط خطين عن يمينه وخط خطين عن يساره ثم وضع يده في الخط الأوسط فقال: «هذا سبيل الله»، ثم تلا هذه الآية: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾...»[14].

٢ ـ الصراط المستقيم

والآن، ماذا يعنيه «الصراط المستقيم»؟ لننظر إلى هذه الآية: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٦١]. إذاً بصريح الآية «صراط مستقيم» ليس هو إلا «ديناً قيماً» إذ وقع «ديناً» موقع الحال من «صراط». «دين قِيَم» أو كما قرئ أيضاً «دين قَيِّم» نجد له حضوراً قوياً ومؤكداً باسم الإشارة عندما يقص علينا القرآن قصة سيدنا يوسف وحديثه لصاحبيه في السجن؛ حيث كانا مستعدّيْن للاستماع إلى يوسف عندما رأيا منامين غريبين وكانا قلقين بسبب ذلك، فلجآ إلى يوسف ليبين لهما تأويل رؤياهما ليهدأ توترهما. وهنا استفاد سيدنا يوسف من هذه الفرصة السانحة لبيان أهم ما جاء به كل نبي لدعوة الناس إليه، فـ ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَاۚ ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِى رَبِّىٓۚ إِنِّى تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ ۞ وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَۚ مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشْرِكَ بِٱللَّهِ مِن شَىْءٍۚ ذَٰلِكَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ۞ يَٰصَٰحِبَىِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ۞ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٣٧ ـ ٤٠]. يدور الكلام هنا حول «إثبات التوحيد والألوهية المطلقة مع تجريد العبودية لله (ﷻ) وحده خالصة من الشرك». وفي النهاية نرى تكثيف هذه المعاني في «**ذلك الدين القيم**» حتى يكون «الدين القيم» معبراً عن «**التوحيد**» باستخدام الأسلوب البلاغي «رد العجز على الصدر».

---

(١٣) أخرجه النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، **السنن الكبرى** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م)، ج٦، ص٣٤٣، رقم الحديث: ١١١٧٤.

(١٤) ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م)، ص١٦، رقم الحديث: ١١.

وهكذا بينت لنا الآيات أن المراد بـ«الدين القيم» هو «**التوحيد**».

٣ ـ سبيل الله هو التوحيد

لنرجع الآن إلى حيث بدأنا، فهم الجهاد عبر الأوصاف المرافقة له وبالتحديد عبارة «**في سبيل الله**». وصلنا إلى أنه لا بد لـ«سبيل الله» من أن يكون «مستقيماً» حتى يصح الحديث عن إرادة البعض اعوجاجه، وعرفنا أن هذا السبيل المستقيم ما هو إلا «**صراط مستقيم**» الذي هو بدوره «دين قيم». وهذا «الدين القيم» كما عرّفه سيدنا يوسف (ﷺ) لم يكن شيئاً غير «**التوحيد**»، إذاً سبيل الله هو توحيد الله (ﷻ) وإخلاص العبودية له مع اجتناب الشرك.

٤ ـ سبيل الله وسبيل الطاغوت

لنتوقف مرة أخرى عند «سبيل الله» بعد اكتشاف مفهومه، حتى نتأكد من مصداقية هذا المفهوم. هناك آية قارن فيها بين «سبيل الله» وسبيل آخر يمكن من خلالها معرفة ما إذا كان ما توصلنا إليه في مطابقة «سبيل الله» مع «**التوحيد**» صحيح أم لا. تقول الآية: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّـٰغُوتِ فَقَـٰتِلُوٓا۟ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۖ إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَـٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٧٦]. تتكلم الآية عن الصراع القائم بين المؤمنين والكافرين نتيجة خلافهم في مَن آمنوا به وتضحية كل منهما في سبيل إيمانه. فتأتي المقارنة هنا بين «سبيل الله» و«سبيل الطاغوت»، إذاً هناك نزاع بين الطرفين في شيء ما.

«**الطاغوت**» هو من جاوز الحد في العصيان[١٥]. ويطلق العرب ـ كما ذكر الفيروزآبادي ـ على كل رأس ضلال بما فيها الأصنام وكل ما عبد من دون الله طاغوتاً[١٦]. لأن هؤلاء لم يكتفوا بالعصيان وعدم الانقياد لله (ﷻ) فحسب، بل جاوزوا الحد في ذلك بنصب أنفسهم أنداداً له تعالى. لنلقِ نظرة على ذكر الطاغوت في هذه الآيات: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ

(١٥) انظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، ج٣، ص٤١٢.

(١٦) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، الترتيب على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة: الطاهر أحمد الزاوي (د.م: عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط٢، د.ت)، ج٣، ص٨٠.

مِنَ ٱلْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ﴿وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾ [الزمر: ١٧]، ﴿ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ٦٠]. فالطاغوت: «**يؤمَن به**»، و«**يعبَد**»، و«**يتخذ ولياً من دون الله حتى يتبع في الظلمات**» و«**يُتَحاكَم إليه**»[17].

إذاً ينازع «الطاغوت» «الله» (ﷻ) في ألوهيته وأخص صفاته. وهذا أول ما ينافي التوحيد وما يقتضيه من العبادة الخالصة لله (ﷻ). إذاً عندما نقول: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ﴾، يعني ذلك أن «سبيل الله» هو «التوحيد» وهناك من يكافح من أجله ويدافع عنه وفي المقابل، هناك من يقاتل من أجل القضاء على التوحيد وإيجاد غير الله أرباب تعبد من دونه وهو على «سبيل الطاغوت».

ثالثاً: الجهاد والتوحيد

وبوصولنا إلى هنا، لا بد من أن نستحضر آيات الجهاد مرة أخرى، ولنضع موضع كل عبارة «**في سبيل الله**» التي ذكر عقب الجهاد، عبارة «**من أجل إعلاء كلمة التوحيد**» التي تعرّف ما هو هذا السبيل. لو نفعل ذلك، نجد ارتباطاً وثيقاً بين **الجهاد والتوحيد**، ولا نكاد أن نجزم بأن الجهاد شرع من أجل التوحيد ليس إلا.

وهذا الارتباط وثيق لدرجة أن القرآن قد أخذ «**الجهاد**» بعد تقرير معناه على هذا الأساس من هذا الحقل الدلالي الذي يحتل فيه «**الجهاد**» موقع الصميم، وأدخله في حقل آخر حاملاً ما كسبه هنا من «**المفهوم**». وهذا

---

(١٧) للاطلاع على آراء المفسرين حول «الطاغوت»، انظر: الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج٥، ص٤١٦ ـ ٤٢٠. وابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، ج٢، ص٥٠٢.

الحقل الجديد هو الحقل الذي يحتل فيه «**التوحيد**» الصميم، ويقابله في ذلك «**الشرك**».

ما أدق التعبير القرآني حين يوصي الإنسان في الآية: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ۖ وَإِن جَـٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَآ ۚ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [العنكبوت: ٨] وأيضاً في: ﴿وَإِن جَـٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىَّ ۚ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [لقمان: ١٥]. كأن القرآن بعد تقرير فاعلية الجهاد لإقامة التوحيد، سمى عملية العكس كذلك بالجهاد، أعني أنه اعتبر كل محاولة تَحَمُّل أو تَحميل المشقة في عكس «**التوحيد**» الذي هو «**الشرك**» كذلك **جهاداً**، وعلى هذا الأساس عبَّر عن فعل الوالدين اللذين يقفان في وجه ولدهما ويحاولان معه حتى يشرك بـ«**الجهاد**»، كما عبَّر به عن محاولة «**المجاهدين من أجل التوحيد**» في الحقل الآخر.

هكذا إذاً، «**الجهاد في سبيل الله**» الذي ورد في القرآن الكريم ما هو إلا إفراغ «الوسع» و«الطاقة» مع تحمل «المشاق» من أجل إعلاء كلمة «**التوحيد**»، و«**المجاهد في سبيل الله**» هو الذي يتحمل كل الأذى والمتاعب والمشاق من أجل ذلك.

رابعاً: بين الجهاد والقتال

الآن ونحن مقبلون على فترات ما بعد نزول القرآن لمتابعة تطور مفهوم الجهاد، نجد أنفسنا أمام ظاهرة اختزال له؛ حيث سرعان ما انتقل من التصور القرآني الخالص إلى أولى مراحل تاريخ الفكر الإسلامي، في شيء واحد وهو «**القتال**»، فحصل كما سنرى في الفصول التالية، تطابق تام في الأذهان بين المفهومين. هذا الأمر البديع من نوعه يجعلنا نتوقف بعض الشيء عند مفهوم القتال، ومقارنته بمفهوم الجهاد، بغية الوصول إلى تصور للعلاقة بين المفهومين.

لا يتردد القرآن في استخدام مصطلح القتال أو المقاتلة عندما يريد من مخاطبيه فعل ذلك، فكما نجد الحض على «الجهاد في سبيل الله» في الآيات القرآنية، نجد في مواضع كثيرة طلب «**القتال في سبيل الله**» وبصيغة الأمر

«قاتل»، «قاتلوا» «يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القتال» وما ماثل ذلك. وهذا يدل على أن القتال مفهوم له منظومته المفهومية ومفاهيم مرتبطة به، ولأن الهدف من هذه الدراسة ينحصر في البحث حول مفهوم الجهاد، فإننا لا نخوض في دراسة مفهوم القتال وحقله الدلالي في القرآن الكريم حتى لا يستدرجنا ذلك إلى مجالات تبعدنا عن موضوع الدراسة. ونكتفي بذكر العلاقة بين الجهاد والقتال في الآيات التي ورد فيها مصطلح الجهاد.

فكما أننا وصلنا إلى تعريف الجهاد عبر المصطلحات المرافقة له وتحديداً عبارة في «سبيل الله» وقرّرنا أن مفهوم الجهاد في القرآن عام، نقول بناءً عليه أن هناك آيات في القرآن الكريم لا يمكن حمل الجهاد فيها على القتال، بل مفهوم الجهاد فيها عام. ومن أمثلته قوله تعالى في سورة الفرقان وهي مكية كما قال المفسرون (أي نزلت قبل المرحلة المدنية والإذن بالقتال): ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢]، فالمقصود من الجهاد هنا هو الجهاد بالقرآن بما فيه من القوة والسلطان والتأثير العميق، والبيان الوافي للحقائق والقيم والحِكم التي يوصل التدبر فيها إلى التوحيد[١٨]. وفي سورة العنكبوت وهي مكية أيضاً[١٩]، يقول (ﷻ): ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [٦٩]. لا يمكن حمل الجهاد هنا على القتال أيضاً حيث الآية مكية، وتتكلم عن الجهاد في سبيل الله بمفهومه العام. ومن هذا القبيل يُعدّ قول الله تعالى

---

(١٨) لم أجد خلافاً بين المفسرين في نزول هذه الآية بمكة، على الرغم من أن بعضاً منهم اختلفوا في مكان نزول ثلاث آيات أخرى من سورة الفرقان، مع اتفاقهم على مكية معظم السورة بما فيها هذه الآية. انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، ج١٩، ص٥. ولتفسير الجهاد الوارد في هذه الآية: انظر: المصدر نفسه، ص٧٤ ـ ٧٥. وابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي، **تفسير القرآن العظيم** (الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ط٦، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م) ج٣، ص٢٠٣٦. والجوزية، ابن القيم، **زاد المعاد في هدي خير العباد** (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م)، ج٢، ص٥٨.

(١٩) لا خلاف بين أهل العلم في أن معظم آيات هذه السورة مكية بما فيها الآية التي نستشهد بها هنا. ولكن هناك أقوال للبعض في استثناء بعض الآيات وخاصة التي من أوائل هذه السورة، وادعاء كونها مدنية. وحتى لو سلمنا بمدنيتها فإن الآية التي نتكلم عنها هنا تبقى ضمن الجزء الأكبر والمكي من السورة، مع أننا نميل إلى ترجيح مكية السورة كلها. للاطلاع على آراء أهل التفسير حول مكان نزول هذه السورة وتفاصيل الخلاف وترجيح مكية جميع آيات السورة انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، ج٢٠، ص١٢٦ ـ ١٢٧.

لعباده المؤمنين: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ [الحج: ٧٨] ومفهوم الجهاد في هذه الآية أيضاً عام[٢٠].

وفي المقابل هناك آيات أخرى يمكن حمل مصطلح الجهاد الوارد فيها على القتال اعتماداً على الشواهد والقرائن الجانبية، مع عدم انتفاء إمكانية حمل الآية على عمومها. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافٗا وَثِقَالٗا وَجَٰهِدُواْ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [التوبة: ٤١]، حيث يمكن حمل الجهاد هنا على القتال بقرينة «النفير» المذكور قبله لأن النفير من لوازم القتال. وقوله تعالى: ﴿لَا يَسۡتَـٔۡذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ أَن يُجَٰهِدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِٱلۡمُتَّقِينَ ۞ إِنَّمَا يَسۡتَـٔۡذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَٱرۡتَابَتۡ قُلُوبُهُمۡ فَهُمۡ فِي رَيۡبِهِمۡ يَتَرَدَّدُونَ ۞ وَلَوۡ أَرَادُواْ ٱلۡخُرُوجَ لَأَعَدُّواْ لَهُۥ عُدَّةٗ وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمۡ فَثَبَّطَهُمۡ وَقِيلَ ٱقۡعُدُواْ مَعَ ٱلۡقَٰعِدِينَ﴾ [التوبة: ٤٤ ـ ٤٦]، يمكن حمل الجهاد في هذه الآية على القتال بقرينة ذكر «الاستئذان» و«الخروج» في سياق الآيات، والذي يجبرنا على الرجوع في تفسير الآية إلى أحداث السيرة النبوية التي يتبين من خلالها رجحان كون القتال مراداً. ومثله آية في سورة النساء: ﴿لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلۡمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ عَلَى ٱلۡقَٰعِدِينَ دَرَجَةٗۚ وَكُلّٗا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلۡقَٰعِدِينَ أَجۡرًا عَظِيمٗا﴾ [النساء: ٩٥] تبين أفضيلة المجاهدين على القاعدين؛ حيث القرينة هنا أيضاً أحداث السيرة النبوية التي تعطي إمكانية قراءة الآية في ضوئها مجالاً لحمل الجهاد على معنى القتال. ولكن كما هو واضح من الآيات، تبقى هناك دائماً نسبة عالية من إمكانية حمل الآية على عمومها.

إذاً، بناءً على ما تقدم، يمكننا القول إن حمل الجهاد على القتال في جميع الآيات التي ورد فيها ذكره غير ممكن؛ إذ هناك آيات يصعب على الدارس تخصيص مفهوم الجهاد فيها، أما التي توجد إمكانية حملها على

---

(٢٠) وممن حمل الجهاد المذكور في هذه الآية على معنى غير قتالي الإمام النووي (رحمه الله)؛ حيث استشهد بها في باب المجاهدة من كتابه رياض الصالحين. انظر: النووي، يحيى بن شرف، رياض الصالحين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١٧، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م)، ص٨٦.

القتال، يحتاج الدارس فيها دائماً إلى قرينة صارفة، مع بقاء احتمال كون المفهوم العام مراداً.

هذه كانت محاولة ضرورية لإعطاء فهم أولي لمفهوم الجهاد قبل الدخول في دراسة تطوراته الدلالية والمفهومية عبر تاريخ الفكر الإسلامي، ولا شك في أن فهم نظرية الجهاد في القرآن واكتشاف جميع أبعادها، يحتاج إلى دراسة شاملة مستقلة. وهذا خارج نطاق هذا البحث؛ إذ لسنا هنا بصدد التنظير للجهاد عبر تحليل النصوص الإسلامية وتفسيرها. فمهمتنا تقتصر على إلقاء الضوء على مسار التغييرات التي بدت في المفهوم والنظر في الأحداث والملابسات والوقائع، والتوقف عند لحظات تاريخية ساهمت في مثل هذه التغييرات ومحاولة فهمها والخروج بتفسير وتعليل لها.

الفصل الثاني

مفهوم الجهاد في النص المؤسس (السنة النبوية)

رأينا في ما سبق كيف أن مصطلح «الجهاد» الذي وجد في النص القرآني قد شكل حقلاً دلالياً خاصاً به مع مجموعة من المفاهيم الأخرى، وأدت دراسة السياق القرآني لهذا المفهوم إلى معرفة أن مدلوله هو بذل الجهد أياً كان شكله وصورته من أجل «إعلاء كلمة التوحيد» (كلمة الله)، وكي يتضح لنا هذا المعنى بشكل أفضل ننتقل من الخطاب القرآني إلى السياق التداولي له في عصر الرسالة؛ حيث تبدأ أول محاولة لتطبيق الجهاد في المجتمع المسلم.

أولاً: الجهاد في نصوص الحديث النبوي

نصوص السنة النبوية المتمثلة في المدونات الحديثية كبيرة وواسعة جداً وهذا بخلاف النصوص القرآنية المحدودة، ويحتل موضوع الجهاد حيزاً كبيراً في السنة، الأمر الذي جعله يحظى بقسط وافر من الاهتمام في مصادر الحديث الشريف؛ وبما أن الإلمام بكل هذه النصوص لا تتسع له هذه الدراسة، ولربما لا يستطيع باحث بمفرده أن يكون قادراً على إنجاز دراسة عميقة فيها لكثرة عدد نصوصها. لذلك اكتفينا هنا بمراجعة **صحيحي البخاري ومسلم** فقط من بين جميع الكتب؛ إذ إنهما الكتابان اللذان تلقتهما الأمة بالقبول طوال القرون، ودل كلام العلماء على أن الثقة بالصحَّة فيهما عالية جداً مقارنة بباقي المصادر الأخرى، وهذا ما يعطينا اطمئناناً أكثر عند التعامل معهما.

نستطيع أن نقسم أحاديث الجهاد الواردة في هذين الكتابين إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الأحاديث التي ورد فيها مصطلح «الجهاد» عاماً

ومن أمثلتها توصيف النبي (ﷺ) «الجهاد في سبيل الله» بأنه من الأعمال التي «يرفع بها العبد مئة درجة في الجنة ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض»[1]، وذكره أن للجهاد باباً خاصاً في الجنة كما للصلاة والصيام والصدقة أبواب و«يدعى من كان من أهله» من ذلك الباب[2]، وقوله عليه الصلاة والسلام لأبي سعيد الخدري (رضي الله عنه) أن أفضل الناس رجل يجاهد في سبيل الله بماله ونفسه[3].

٢ ـ الأحاديث التي ذكرت بعض المصاديق غير القتالية للـ«جهاد»

ومن أمثلتها قول النبي (ﷺ) في معرض بيان اختلاف الأمم السابقة بعد نبيهم وانتهاء عصر حواريي أولئك الأنبياء، حيث انحرفوا عن تعاليمهم ولم يقوموا بواجباتهم الدينية على الوجه الصحيح وارتكبوا أعمالاً مخالفة لأوامر دينهم، فيَعُدُّ النبي (ﷺ) مجاهدة هؤلاء باللسان والقلب إلى جانب جهادهم

---

(١) انظر مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م)، ج٣، ص٢٥٥، حديث رقم ١٨٨٤: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللهِ (ﷺ) قَالَ: «يَا أَبَا سَعِيدٍ مَنْ رَضِيَ بِاللهِ رَبّاً وَبِالإِسْلَامِ دِيناً وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيّاً وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ» فَعَجِبَ لَهَا أَبُو سَعِيدٍ فَقَالَ أَعِدْهَا عَلَيَّ يَا رَسُولَ اللهِ فَفَعَلَ ثُمَّ قَالَ: «وَأُخْرَى يُرْفَعُ بِهَا الْعَبْدُ مِائَةَ دَرَجَةٍ فِي الْجَنَّةِ مَا بَيْنَ كُلِّ دَرَجَتَيْنِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ» قَالَ وَمَا هِيَ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: «الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ».

(٢) انظر البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م)، ج١، ص٤٦٨، حديث رقم ١٨٩٧: وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) أَنَّ رَسُولَ اللهِ (ﷺ) قَالَ: «مَنْ أَنْفَقَ زَوْجَيْنِ فِي سَبِيلِ اللهِ نُودِيَ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ يَا عَبْدَ اللهِ هَذَا خَيْرٌ فَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّلَاةِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّلَاةِ وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجِهَادِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الْجِهَادِ وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصِّيَامِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الرَّيَّانِ وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّدَقَةِ دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّدَقَةِ»، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ (رضي الله عنه): «بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللهِ مَا عَلَى مَنْ دُعِيَ مِنْ تِلْكَ الأَبْوَابِ مِنْ ضَرُورَةٍ فَهَلْ يُدْعَى أَحَدٌ مِنْ تِلْكَ الأَبْوَابِ كُلِّهَا» قَالَ: «نَعَمْ وَأَرْجُو أَنْ تَكُونَ مِنْهُمْ».

(٣) انظر البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، المصدر نفسه، ج٢، ص٢٢٠، حديث رقم ٢٧٨٦. ومسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ج٣، ص٢٥٦، حديث رقم ١٨٨٨: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ (ﷺ) فَقَالَ أَيُّ النَّاسِ أَفْضَلُ فَقَالَ: «رَجُلٌ يُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللهِ بِمَالِهِ وَنَفْسِهِ» قَالَ ثُمَّ مَنْ قَالَ: «مُؤْمِنٌ فِي شِعْبٍ مِنَ الشِّعَابِ يَعْبُدُ اللهَ رَبَّهُ وَيَدَعُ النَّاسَ مِنْ شَرِّهِ».

باليد ـ التي ربما تكون بمعنى القتال ـ أيضاً من أنواع الجهاد[٤].

ومنها قوله عليه الصلاة والسلام لأم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) عندما سألته هل لها أن تشارك في الجهاد القتالي وأجابها بالرفض قائلاً: «لا لكِنَّ أفضل الجهاد حج مبرور»[٥]، وإرشاده عليه الصلاة والسلام لمن جاء يستأذنه أيضاً في الجهاد القتالي وله والدان يحتاجان إلى الرعاية: «ففيهما فجاهد»[٦].

كما نرى، ذُكِر «الحج» و«بر الوالدين» هنا كصورتين للجهاد، واستناداً إلى ما بيّنا من أن الجهاد له علاقة مباشرة بالتوحيد، ينبغي لنا أن نشير هنا إلى العلاقة بين «التوحيد» و«الحج» و«بر الوالدين» حتى نعرف لماذا ذُكرا كمصداقين لـ«جهاد من أجل إعلاء كلمة التوحيد».

أ ـ الحج

الحج توحيد صريح، لأنه يتضمن التصريح بإجابة الله وحده ونفي الشريك له والثناء عليه بأن الحمد والنعمة والملك لله وحده لا شريك له. وفي ثنايا أعماله دعوة صريحة إلى تحقيق التوحيد؛ حيث الدعوة إلى عبادة الله وحده ونبذ الشرك والأوثان والأمر بتعظيم شعائر الله وحرماته. ومن مظاهر التوحيد في فريضة الحج ارتباط هذا الأمر بنبي الله إبراهيم (عليه السلام)، فهو خليل الله وواحد من أولي العزم من الرسل وهو إمام الموحدين وسيد الحنفاء وقد مثّل التوحيد أحسن تمثيل، وما أكثر مواقفه العظيمة التي

---

(٤) انظر مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري، المصدر نفسه، ج١، ص٧٥ ـ ٧٦، حديث رقم ٨٠: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ (ﷺ) قَالَ: «مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُّونَ، وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ».

(٥) انظر البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، ج١، ص٣٧٥، حديث رقم ١٥٢٠: عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ (رضي الله عنها) أَنَّهَا قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ نَرَى الْجِهَادَ أَفْضَلَ الْعَمَلِ أَفَلَا نُجَاهِدُ قَالَ: **«لَا لَكِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ حَجٌّ مَبْرُورٌ»**.

(٦) انظر البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، ج٢، ص٢٧٣، حديث رقم ٣٠٠٤. ومسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، ج٤، ص١٦٢، حديث رقم ٢٥٤٩: عن عَبْدَ اللهِ بْنَ عَمْرٍو (رضي الله عنهما) يَقُولُ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ (ﷺ) فَاسْتَأْذَنَهُ فِي الْجِهَادِ فَقَالَ: **«أَحَيٌّ وَالِدَاكَ»** قَالَ نَعَمْ قَالَ: **«فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ»**.

امتحنه الله بها فوفّى بها. وقد أمر الله تعالى نبيه محمد (ﷺ) أن يتبع بهذا التوحيد الصافي وهذه الملة القويمة نبيه إبراهيم (عليه السلام) في آيات كثيرة[7]. وكذلك النداء العام من قبل إبراهيم (عليه السلام) لجميع العالم والذي جعل الحج يأخذ صفة «اجتماع الحجيج» في «مشهد واحد» على «صعيد واحد» بـ«لباس واحد» يدينون بـ«دين واحد»، جميعهم يعبدون ويلبون ويلهجون بـ«ذكر واحد» وهو «التوحيد». قال تعالى: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَجِّ يَأۡتُوكَ رِجَالٗا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٖ يَأۡتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٖ ۞ لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡلُومَٰتٍ﴾ [الحج: ٢٧ ـ ٢٨].

وكما نرى في أعمال الحج الصدع بالتوحيد والإهلال بذكر الله تعالى وحده. فليس أبلغ الحكم وأسرار الحج من حكمة تحقيق الخضوع والاستسلام لله (ﷻ) وتجريد التوحيد له سبحانه. وهذه الفريضة العظيمة شعائرها وأعمالها دعوة إلى التوحيد فيتربى المسلم على ذلك ويزداد إيمانه ويعظم إخلاصه، فأعمال الحج فيها بيان واضح لتحقيق دعوة التوحيد. ذلك لأن جميع هذه الشعائر المعظمة والمشاعر المحترمة إنما تقصد على وجه التعبد لله تعالى والتقرب إليه (ﷻ) بما شرع من النسك فيها. وخذ مثلاً لذلك الوقوف في عرفة، وقد أخبر النبي (ﷺ) أن «الحج عرفة»[8]، وأفضل ما يردده المسلم في هذا الموطن العظيم هو التوحيد، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «خير الدعاء دعاء يوم عرفة، وخير ما قلت أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير»[9].

---

(٧) انظر مثلاً قول الله تعالى: ﴿إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةٗ قَانِتٗا لِّلَّهِ حَنِيفٗا وَلَمۡ يَكُ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ إلى أن قال: ﴿ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾. سورة النحل، الآيات ١٢٠ ـ ١٢٣.

(٨) انظر ابن حنبل، الإمام أحمد، المسند (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م)، ج ٣١، ص٦٤، حديث رقم: ١٨٧٧٤: عن عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ يَعْمَرَ الدِّيلِيَّ يَقُولُ شَهِدْتُ رَسُولَ اللهِ (ﷺ) وَهُوَ وَاقِفٌ بِعَرَفَةَ وَأَتَاهُ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللهِ كَيْفَ الْحَجُّ فَقَالَ: «الْحَجُّ عَرَفَةُ فَمَنْ جَاءَ قَبْلَ صَلَاةِ الْفَجْرِ مِنْ لَيْلَةِ جَمْعٍ فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ أَيَّامُ مِنًى ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوۡمَيۡنِ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ﴾».

(٩) رواه الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م)، ص٨١٩، حديث رقم ٣٥٨٥.

ب ـ بر الوالدين

بمراجعة نصوص القرآن الكريم التي تتكلم عن «بر الوالدين» أو كما سماه القرآن «**بالوالدين إحساناً**» نجد قضية برّهما مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتوحيد؛ إذ قرن القرآن هذه المسألة بمسألة «التوحيد» و«العبادة الخالصة» لله (ﷻ) في جميع المواضع التي عرضها[10].

لكن لماذا قرن الله بين توحيده والإحسان إلى الوالدين؟ الجواب أن بر الوالدين من الوسائل العملية لإظهار التوحيد وكذلك لممارسته؛ إذ إن «السبب الحقيقي لوجود الإنسان هو تخليق الله تعالى وإيجاده، والسبب الظاهري هو الأبوان، فأمر بتعظيم السبب الحقيقي، ثم أتبعه بالأمر بتعظيم السبب الظاهري»[11]، «لأن الله تعالى غَيْب، والإيمان به يحتاج إلى إعمال عقل وتفكير، لكن الوالدين بالنسبة إلى الإنسان أمر حسيّ، فهما سِرُّ وجوده المباشر، وهما اللذان رَبَّياه ووفَّرا له كل متطلبات حياته، وهما مصدر العطف والحنان»[12]. إذاً التربية والرعاية في الوالدين «مُحسَّة»، أما التربية والرعاية من الله فـ«معقولة»، فأمْر الله بالإحسان إلى الوالدين دليل على وجوب عبادة الله وحده لا شريك له، فهو سبحانه الذي خلق الولد، وهو سبب وجوده الأول، وهو مُربّيه وصاحب رعايته، وصاحب الفضل عليه قبل الوالدين[13].

---

(١٠) انظر مثلاً سورة النساء، الآية ٣٦: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾، وسورة الأنعام، الآية ١٥١: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، وسورة الإسراء، الآية ٢٣: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾.

(١١) الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، **مفاتيح الغيب من القرآن الكريم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج٢٠، ص٣٢٨.

(١٢) الشعراوي، محمد متولي، **تفسير الشعراوي** (دار أخبار اليوم، ١٩٩١)، ج١٤، ص٨٤٥٣.

(١٣) انظر المصدر نفسه، ج٤، ص٢٢٠٩ ـ ٢٢١١ وج١٤، ص٨٤٥٣.

٣ ـ الأحاديث التي يراد بـ«الجهاد» فيها «القتال»

وأغلبية أحاديث باب الجهاد يكون من هذا النوع؛ ومن أمثلتها الحديث الذي يخبر عن تكفل الله (ﷺ) لمن خرج مجاهداً في سبيله بأن يدخله الجنة أو يرجعه إلى مسكنه الذي خرج منه مع ما نال من أجر أو غنيمة(١٤)، وبيانه عليه الصلاة والسلام أنه ليس هناك عمل يعادل الجهاد(١٥).

ثانياً: بروز المعنى القتالي للجهاد

في ضوء هذا التقسيم الثلاثي للأحاديث، تنكشف لنا ظاهرة مهمة برزت بالنسبة إلى مفهوم الجهاد في عصر النبي (ﷺ)، وهي **غلبة المعنى القتالي للجهاد** على سائر مصاديق هذا المصطلح، فكما أشرنا قبل قليل، إلى أن أغلبية أحاديث باب الجهاد يكون من هذا النوع؛ أي على العكس من استخدام مصطلح الجهاد في القرآن الكريم ـ الذي كان في الأغلب الأعم في معناه العام وهو دائماً بحاجة إلى القرائن لصرفه إلى القتال ـ نلاحظ في الأحاديث المروية في باب الجهاد أنه استُخدم في أغلبيتها بمعنى «القتال في سبيل الله»، وهذا الاستعمال واضح بحيث إننا لا نحتاج إلى «القرينة الصارفة» لفهم ذلك. وتشير بعض الروايات إلى أن «الجهاد» يرادف «القتال» في كلام الصحابة (رضي الله عنهم) أيضاً إذ إنهم استخدموه في هذا المعنى في عدة مواضع، فمثلاً نرى أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) تستخدم «الجهاد» بمعنى «القتال» في استفسارها من النبي (ﷺ) بخصوص المشاركة فيه(١٦)، أو يقول

---

(١٤) انظر البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، ج٢، ص٣٠٦، حديث رقم ٣١٢٣. ومسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، ج٣، ص٢٥٢، حديث رقم ١٨٧٦: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ (ﷺ) قَالَ: «تَكَفَّلَ اللهُ لِمَنْ جَاهَدَ فِي سَبِيلِهِ لَا يُخْرِجُهُ مِنْ بَيْتِهِ إِلَّا جِهَادٌ فِي سَبِيلِهِ وَتَصْدِيقُ كَلِمَتِهِ بِأَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ أَوْ يَرْجِعَهُ إِلَى مَسْكَنِهِ الَّذِي خَرَجَ مِنْهُ مَعَ مَا نَالَ مِنْ أَجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ».

(١٥) انظر البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، ج٢، ص٢١٩، حديث رقم ٢٧٨٥: عن أَبِي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ (ﷺ) فَقَالَ دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ يَعْدِلُ الْجِهَادَ قَالَ: «لَا أَجِدُهُ قَالَ هَلْ تَسْتَطِيعُ إِذَا خَرَجَ الْمُجَاهِدُ أَنْ تَدْخُلَ مَسْجِدَكَ فَتَقُومَ وَلَا تَفْتُرَ وَتَصُومَ وَلَا تُفْطِرَ قَالَ وَمَنْ يَسْتَطِيعُ ذَلِكَ».

(١٦) انظر البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، ج١، ص٤٥٨، حديث رقم ١٨٦١: عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ (رضي الله عنها) قَالَتْ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ أَلَا نَغْزُو وَنُجَاهِدُ مَعَكُمْ فَقَالَ: «لَكِنَّ أَحْسَنَ الْجِهَادِ وَأَجْمَلَهُ الْحَجُّ حَجٌّ مَبْرُورٌ».

ابن عمر في جواب من يخبره بأنه يريد أن يهاجر إلى الشام بأن زمن الهجرة قد انتهى، وعلى ذلك الرجل أن يجاهد بعَرض نفسه لقتال العدو في جبهة الشام[17].

وحتى نعرف سرّ هذه الظاهرة علينا أن نستحضر بعض ما توصلنا إليه سابقاً؛ إذ تبين لنا أن هناك علاقة وطيدة بين الجهاد والتوحيد، وأن الغرض من الجهاد هو إعلاء التوحيد؛ إذاً فالمجاهدون، يجاهدون «لإيجاد» و«ترسيخ» وكذلك «نشر» مبدأ «التوحيد». وقلنا أيضاً إن الجهاد يقتضي لغوياً وجود طرفين نقيضين يقف كل واحد منهما في وجه الآخر ويبذل «جهده» و«طاقته» للتغلب عليه، ومن الواضح أن مقدار «الطاقة» المبذولة هنا ترتبط بحجم القوة المضادة (المعادية). فبحسب القوة التي تقف في وجه المجاهدين يُطلب منهم اتخاذ الطريقة المناسبة في الجهاد ضدها.

إن مقاربة مفهوم الجهاد الواردة في السنة النبوية ينبغي أن يلاحَظ فيها هذا الأساس؛ أي إن الجهاد لا بد من أنه مرتبط بوجود قوة معادية (صادَّة) لنشر مبدأ التوحيد وتعميمه على البشر، وتبذل هذه القوة المعادية جهدها في الاتجاه المعاكس للتوحيد، وتتفاوت ردة فعل المجاهدين تجاه هذه القوة بحسب حجمها؛ فمثلاً عندما تكون القوة المعادية صغيرة ومتمثلة في عدم رغبة الشخص في إطاعة والديه وبرهما مع أن ذلك من التوحيد ـ حسب ما قلناه سابقاً عن العلاقة بين التوحيد والإحسان إلى الوالدين ـ عندئذ تدفع هذه القوة المعادية ببر الوالدين، وكذلك الحال بالنسبة إلى الحج، لكن إذا عظم الأمر، فالمطلوب هو المواجهة بحزم (القتال).

وبالنظر إلى أحداث السيرة النبوية والفترة الذهبية للفتوحات في عصر الصحابة (ﷺ)، وإلى ما وقع على الأرض عند التطبيق الميداني للجهاد، يتبين لنا أن حجم القوة التي «صدّت» عن سبيل الله (سبيل التوحيد) حينئذٍ كانت هائلة جداً، الأمر الذي أجبر النبي (ﷺ) وأصحابه المجاهدين على

---

(17) انظر البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، ج3، ص95، حديث رقم 4309: عَنْ مُجَاهِدٍ قُلْتُ لِابْنِ عُمَرَ (رضي الله عنهما): «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُهَاجِرَ إِلَى الشَّأْمِ، قَالَ: لَا هِجْرَةَ وَلَكِنْ جِهَادٌ فَانْطَلِقْ فَاعْرِضْ نَفْسَكَ فَإِنْ وَجَدْتَ شَيْئاً وَإِلَّا رَجَعْتَ».

استخدام أشد وأكره[١٨] الطرق الجهادية في نفوسهم (القتال) لمواجهته وشق الطريق لوصول مَعين التوحيد إلى مشارق الأرض ومغاربها وتأسيس وترسيخ هذا المبدأ القويم بين البشرية. وهكذا برز معنى الجهاد القتالي في هذه المرحلة وغلب على سائر الاستعمالات لهذا المصطلح.

(١٨) يخبر القرآن الكريم عن كراهية المؤمنين للقتال في سورة البقرة، الآية ٢١٦: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، ولذلك يحاول في مواضع عديدة أن يبرهن لهم على أن عليهم أن يقاتلوا في سبيل الله في تلك المرحلة مهما كان القتال صعباً على نفوسهم ومن أهم هذه الاستدلالات قوله في سورة التوبة، الآية ١٣: ﴿أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُمْ وَهَمُّوا۟ بِإِخْرَاجِ ٱلرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾.

الفصل الثالث

مفهوم الجهاد عند الفقهاء

تمهيد

تعرضنا في ما سبق إلى كيفية بروز الجانب القتالي للجهاد في الأحاديث النبوية، وهنا سنبحث تطور مفهوم الجهاد في التراث الفقهي الإسلامي عند المذاهب الأربعة لأهل السنة والجماعة[1]، ونرى كيف أخذ فقهاء المذاهب الأربعة مفهوم الجهاد من «السنة النبوية» واستثمروا «الوجه القتالي» من المفهوم، أو كما يسميه البعض «الجهاد القتالي»، إلى الحد الذي أصبح فيه مفهوم الجهاد في مصنفات الفقهاء مساوياً ومطابقاً للقتال[2].

وعلى الرغم من أن الفقهاء عرضوا المعاني الأخرى للجهاد في بعض المواضع، إلا أن عرضهم لها كان هامشياً؛ حيث لم يتجاوز التعريف اللغوي

---

(١) اقتصرنا في هذا البحث على المذاهب الأربعة لسببين، **الأول** لأن المصنفات الفقهية والآراء والمذاهب الإسلامية متنوعة وتحتاج إلى قراءة بعضها تخصصاً في الفقه وأصول الفقه لذلك المذهب. **والثاني** هو اعتماد أغلبية المسلمين في العصور اللاحقة وخاصة الفترة المعاصرة على المذاهب الأربعة وتلقي الأحكام الفقهية منها.

(٢) انظر على سبيل المثال: الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٢م)، ج٧، ص١٥٧؛ حيث يقول: «وأما الجهاد في اللغة فعبارة عن بذل الجهد بالضم وهو الوسع والطاقة، أو عن المبالغة في العمل من الجهد بالفتح، وفي عرف الشرع يستعمل في **بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله** (ﷻ)». وانظر كذلك: الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم** (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م)، ج٥، ص١٤٥؛ حيث يتكلم عن مراحل فرضية الجهاد والآيات التي يذكرها لبيان فرضية «الجهاد» كلها إلا واحدة منها، آيات تتكلم عن «القتال». يقول الشافعي: «ولما مضت لرسول الله (ﷺ) مدة من هجرته أنعم الله تعالى فيها على جماعة باتباعه حدثت لهم بها مع عون الله قوة بالعدد لم تكن قبلها **ففرض الله تعالى عليهم الجهاد** بعد إذ كان إباحة لا فرضاً فقال تبارك وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾...» والتسويد في كلا النصين من عند الباحث.

في الغالب، ولم تُبن عليه أحكام فقهية ذات بال، أما «كتاب السير» أو «كتاب الجهاد» مخصص في مصنفاتهم فقط للجهاد القتالي، ويمكن القول إنه بالاعتماد على الأحاديث التي تتكلم عن تفاصيل إدارة الحرب وكيفية ممارسته، أعطوا طابعاً «سياسياً ـ عسكرياً» للجهاد؛ ذلك أنهم أدخلوا مفهوم «الجهاد» في منظومة مفاهيمية جديدة، ونسجوا حوله شبكة من المفاهيم الجديدة (بالنظر إلى سابقتها في النصوص المؤسسة) تتحكم فيها رؤية جديدة للعالم. ولتوضيح ذلك سنحاول هنا دراسة أهم المصطلحات المرتبطة بمفهوم الجهاد في حقله الدلالي الجديد؛ إذ كما أسلفنا في مدخل البحث، أن دراسة كل مفهوم هي في الواقع دراسة لشبكة المفاهيم المشتبكة معه.

أولاً: الحقل الدلالي
(الكلمات المفتاحية المرتبطة بالجهاد)

في المدونات الفقهية نجد أنفسنا أمام منظومة متكاملة من المفاهيم مرتبطة بالمجال السياسي والعسكري والحقوقي (القانوني)؛ فكون الجهاد الطريق الذي يرسم العلاقة بين المسلمين وغيرهم يعتبر أمراً سياسياً، وكون وسائل ممارسته تنحصر في القتال فله صلة وثيقة بالمجال العسكري الذي يتصل بقضايا الأمن والحرب، والأمور المتعلقة بحدوثها، وما يجري في أثنائها، وتنظيم العلاقات والآثار الحقوقية والقانونية المترتبة على وقوع الحرب وما يطرأ بسببها. وكتب الفقه مليئة بالمصطلحات التي تعكس الجوانب المتعددة للمجال المفهومي الذي يشتغل فيه الجهاد. ومن أمثلتها: الهدنة، الموادعة، الأمان، السلم، الحرب، الذمة، البغي، العهد، دار الإسلام، دار الحرب (الكفر)، الحرابة، النفير، الرباط، الثغر، الغزو، المعركة، الحربية، القتال و...

لكن، لو أردنا أن نختار مصطلحاً مفتاحاً واحداً من بين هذه المصطلحات الكثيرة ليكون مركزاً لفهم المصطلحات الأخرى ولنفهم الشبكة الدلالية للجهاد عند الفقهاء، فليس أهم من مصطلح «القتال»؛ إذ نتيجة للتطابق التام الذي حصل بين هذين المفهومين، أصبح القتال الكلمة المفتاح الأولى في تعريف الجهاد، وعرفه الفقهاء بالقتال. ولعل من أبلغ وأوجز هذه

التعاريف هو هذا التعريف: «**الجهاد هو قتال الكفار**»[٣]. وبالنظر إلى هذا التعريف نجد أن أول مصطلحين أساسين يدور حولهما الجهاد في «منظومته الفقهية» هما «القتال» و«الكفار»، إذاً، فالجهاد مرتبط هنا بشكل مباشر بالقتال والكفار، فتعاريف الفقهاء للجهاد تتضمن عموماً هذين المفهومين الأساسيين[٤].

ومع ذلك يقودنا البحث في المصنفات الفقهية إلى نوعين من القتال تكلم عنهما الفقهاء، **الأول** هو «قتال الكفار»، وهو الذي يساوي «الجهاد» عندهم، وعبروا عنه بـ«القتال في سبيل الله». **والثاني** هو «قتال المصالح»، ويعنون به الأنواع الأخرى من القتال التي تقع داخل دار الإسلام وبين المسلمين أنفسهم. ونحن سنبدأ بالنوع الثاني أولاً لأنه لا يرتبط على نحو وثيق بمفهوم الجهاد وبالتالي يكون الكلام عليه أقل، وأيضاً تحرير المفهوم (قتال المصالح) والوقوف على معناه بدقة يساعدنا على فهم أعمق للنوع الآخر (قتال الكفار)، ويزيل بعض الالتباس الحاصل في تداولهما في العصور اللاحقة.

١ ـ قتال المصالح

كلام الفقهاء حول هذا النوع من القتال يمكّننا من تفصيله على ثلاثة أنواع، هي:

أ ـ قطّاع الطريق أو المحاربون

قطاع الطريق أو المحاربون الذين يوصف عملهم بـالحرابة والفساد في الأرض، هم قوم من المسلمين أو الذميين لكنهم من أهل الفساد؛ إذ يجتمعون على شهر السلاح وقطع الطريق وقتل النفوس البريئة المحرمة وما

---

(٣) الحجاوي، شرف الدين موسى بن أحمد بن موسى أبو النجا، **الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل** (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج٢، ص٢ والتسويد من عند الباحث.

(٤) لاحظ مثلاً هذين التعريفين:

«وشرعاً: عبارة عن قتل الكفار خاصة»: ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد، **المبدع شرح المقنع** (الرياض: دار عالم الكتب، د.ط، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م)، ج٣، ص٢٢٦.

«وشرعاً قال ابن عرفة: قتال مسلم كافراً غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله أو حضوره له أو دخوله أرضه له»: النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم، **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م)، ج١، ص٦٠٨.

أشبه ذلك، بغرض نهب الأموال، وعملهم هذا قريب من عمل السارقين، ولكنهم يختلفون عن السارقين في أن هؤلاء الأخيرين يأخذون الأموال على وجه الخفية ولا يجتمعون ولا يشكلون جماعة من المقاتلين، فلذلك يفرق الفقهاء عموماً بينهم في التسمية[٥].

ب ـ أهل البغي

أهل البغي كذلك طائفة من المسلمين إلا أنهم يخالفون جماعة المسلمين في شرعية الإمام اعتماداً على تأويل لهم، وهؤلاء لا يقاتلون إلا إذا تحيزوا بدار وخرجوا عن طاعة إمام المسلمين، عند ذلك يعتبرون بغاة ولا يُبتدؤون بالقتال بحسب الفقهاء إلا إذا لم ينفع فيهم الإرشاد والنصيحة وبدؤوا هم في قتال أهل العدل. وأهل العدل مصطلح استخدمه الفقهاء في مقابل أهل البغي ويعني عامة المسلمين الذين بقوا على طاعة الإمام وفي مواجهة البغاة. والنموذج الذي تكلم عنه الفقهاء في هذا الباب هو نموذج الخوارج الذين خرجوا عن طاعة الخليفة الراشد الرابع علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) إثر قضية التحكيم الشهيرة في معركة الصفين التي وقعت بينه وبين معاوية. ويمتاز أهل البغي عن قطّاع الطريق بأن مخالفتهم مخالفة تأويلية (رأي ووجهة نظر) ولهم مطالب غير مادية في الغالب، والحال أن قطاع الطريق لهم مطالب تتركز حول سلب المال، وهم في العادة ليسوا من أهل العلم والفقه[٦]: «ويفترق قتالهم من قتال المشركين بأحد عشر وجهاً: أن يقصدوا بالقتال ردعهم لا قتلهم، ويكف عن مدبرهم، ولا يجهز على جريحهم، ولا يقتل أسراهم، ولا تغنم أموالهم، ولا تسبى ذراريهم، ولا يستعان على قتالهم بمشرك، ولا نوادعهم على مال، ولا تنصب عليهم الرعادات، ولا تحرق عليهم المساكن، ولا يقطع شجرهم»[٧].

---

(٥) انظر: الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ص٧٧ ـ ٨١. والزحيلي، وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته** (دمشق: دار الفكر، ط٣، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م)، ج٦، ص١٢٨ ـ ١٢٩.

(٦) الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص٧٣ ـ ٧٧. والزحيلي، وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ج٦، ص١٤٢ ـ ١٤٣.

(٧) الزحيلي، وهبة، المصدر نفسه، ج٦، ص١٤٦.

ج ـ قتال الفتنة

قلنا إن قتال أهل البغي الذين يخرجون عن طاعة إمام المسلمين واجب إذا واجهوا أهل العدل بسبب تأويل لهم، وكانوا أقلية في مقابل الأغلبية، وكان خطؤهم بيّن بحيث يعرفه باقي المسلمين، لكن ما العمل لو اشتبكت طائفتان من المؤمنين ولم يتبين العادل من الباغي؟ كأن يختلف سلطانان للمسلمين، ويقتتلان على الملك، ويسمي الفقهاء هذا النوع من القتال قتالَ الفتنة[8] الذي يجب على المؤمن تجنبه وعدم الخوض فيه ما دام لا يعرف أهل الصواب من أهل الخطأ.

هكذا يتضمن قتال المصالح ثلاثة أنواع: الحرابة والبغي والفتنة، وتسميتها بالمصالح على ما يبدو مرجعها إلى مفهوم المصلحة العامة لجماعة المسلمين بمفهومها المباشر وليس «المصلحة المرسلة»، ذلك أن معظم أنواع القتال المندرجة تحت مفهوم قتال المصالح مرجعها نصوص شرعية من القرآن والسنة الشريفة وليس قاعدة المصلحة المرسلة التي لا تعمل إلا عند فقدان النصوص.

٢ ـ قتال الكفار

قلنا إن الجهاد يساوي قتال الكفار الذي عُبِّر عنه بالقتال في سبيل الله، على أن البحث عن مصطلح «الكفار» ومصاديقه في مصنفات الفقهاء يوقفنا على حقيقة أن الكفار ليسوا صنفاً واحداً وإنما أصناف عديدة، وبالتالي علينا أن نتعرف لنستطيع أن نحدد بالضبط أي صنف منهم يقرر الفقهاء قتاله؛ كي تتضح لنا عبارة: «الجهاد هو قتال الكفار».

أنواع الكفار (من هم الكفار؟):

الحديث عن أنواع الكفار عند الفقهاء مرتبط بتقسيم آخر وهو التقسيم السياسي ـ الجغرافي للعالم، وهو بدوره مرتبط بالتصور الجيوبوليتيكي (Geopolitical) للعالم الذي كانوا يعيشون فيه، وفي هذا الإطار ابتكروا

(٨) انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م)، ص٧٧. وكذلك: الزاحم، عبد الله ابن إبراهيم، **الجهاد في الإسلام: مفهومه وأهدافه وأنواعه، وضوابطه، دراسة تأصيلية** (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م)، ص٣٨٧ ـ ٣٩١.

تقسيمات للعالم وابتكروا معها مصطلحاتها ولعل أهم هذه المصطلحات هو «الدار» التي قد لا نجد عندهم تعريفاً خاصاً لها إذا لم تكن مضافة إلى كلمة أخرى ولكن من خلال كلمات مثل «البقعة» و«الموضع» و«الأرض» الواردة في التعريفات التي ذكرت للدار عندما عرفوها مضافة إلى كلمات أخرى، نفهم أن الدار لها مفهوم جغرافي يشير إلى منطقة محددة من الأرض[٩]، وأعطوا كل «دار» أحكاماً خاصة بها. والكفار الموزعون عندهم في هذه «الدور» لهم أحكام تبعاً للدار التي يوجدون فيها، وعليه فإن الكافر الذي يوجد في ما سموه «دار الحرب» له أحكام تغاير أحكام الكافر الموجود في «دار الإسلام» أو «دار العهد». وهذه الإضافات والأحكام تضيف معنى سياسياً أيضاً إلى مفهوم الدار إلى جانب معناها الجغرافي.

هكذا إذاً، نحن أمام ميلاد مفاهيم جديدة لدى الفقهاء، لها أهمية بالغة في نظرتهم إلى العالم، وكذلك لها انعكاسات في كيفية تنظيم العلاقات بينهم وبين مَن حولهم (الكفار). وحتى نفي بغرض بحثنا بشكل أفضل نحاول فهم كل واحدة من هذه الدور ونتعرف إلى الكفار الموجودين في كل دار كي نكون بذلك قد عرفنا الكفار وأنواعهم وكيفية التعامل مع كل نوع بحسب الفقه الإسلامي.

أ ـ دار الحرب ودار الإسلام

لا نكاد نجد نصاً صريحاً من القرآن أو الحديث ينص على تقسيم للدار[١٠]. وعلى الرغم من أن هذا التقسيم معمول به عند أغلب الفقهاء وهو

---

(٩) انظر مثلاً: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م)، ج١٠، ص٣٩ و١٢١. والكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٧، ص٢١٢.

(١٠) أشار إلى مثل هذا المعنى إسماعيل لطفي الفطاني الذي يعتقد أن الفقهاء استنبطوا هذا التقسيم من عموميات الكتاب والسنة. انظر: الفطاني، إسماعيل لطفي، **اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات** (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م)، ص٧٥. في حين يعتقد عبد الرحمن الحاج مثلاً أن استدلالات الفقهاء بالسنة النبوية حصلت «بمنطق الاستئناس وليس الاستنباط، وبأثر رجعي من مرجعية الواقع التاريخي. فلم تكن السنة تقدم تصوراً لتقسيم العالم، بقدر ما قدمت أفعال الرسول (ﷺ) وأقواله إمكانية لتفسيرها وفق مقتضى الواقع التاريخي الذي أفرزته ظروف نشوء الخلافة الإسلامية وامتدادها بالفتوحات على رقعة العالم القديم». =

مذكور في كتبهم مع ترتيب الأحكام الفقهية عليه، إلا أن هذا التقسيم في الواقع طُوِّر ونُظِّر له على يد فقهاء الحنفية، ولا نكاد نجد تعاريف وضوابط له أدق مما ذكروها[١١]. والتعاريف التي وردت في كتب الآخرين تدور غالباً حول المعنى الذي ذكره الأحناف. وبناء على ذلك نجد أن نسبة الدار مرتبطة عندهم بـ«**القوة والغلبة (الشوكة)**» وما ينتج منها[١٢] من «**الأمن**» و«**عدم الخوف**»[١٣] فحسب، فإذا كانت هذه للمسلمين فهي تعتبر دار إسلام وإن كانت للكفار فهي دار حرب[١٤]. وكعلامة على وجود القوة والغلبة لأحد الطرفين ذكروا «ظهور الأحكام»، «لأن البقعة إنما تنسب إلينا أو إليهم باعتبار **القوة والغلبة**، فكل موضع **ظهر فيه حكم الشرك** فالقوة في ذلك الموضع للمشركين، فكانت دار حرب، وكل موضع كان **الظاهر فيه حكم الإسلام**،

= للاطلاع على رأي الحاج، انظر: العلي، ياسر لطفي، أرض الله: **التقسيم الإسلامي للمعمورة: دراسة فقهية مقارنة** (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م)، ص٩.

وعلى الرغم من هذا فإن هناك بعض المعاصرين الذين حاولوا أن يجدوا تأصيلاً لقضية تقسيم الدار من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. فالدكتور القرضاوي مثلاً يحاول أن يفسر الآية ٩٢ من سورة النساء التي تتكلم عن جريمة القتل والأحكام المتعلقة بها ويستثمر التقسيمات الواردة في الآية عن العقوبة المخصصة لكل حالة من حالات القتل في التأصيل لتقسيم الدار، إلا أن هذه الآية في الحقيقة لا تحتمل كل هذه التقسيمات المتنوعة والمتشعبة التي ابتكرها الفقهاء لكل دار وأحكامها، ولا نجد حضوراً يذكر لهذه الآية في كلامهم. للاطلاع على كلام القرضاوي في الموضوع، انظر: القرضاوي، يوسف، **فقه الجهاد: دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م)، ج٢، ص٨٨٠.

وحاول عبد الله بن يوسف الجديع أيضاً أن يجمع الأحاديث التي ورد فيها مصطلح الدار أو مصطلح قريب منه ويأولها بحيث تلائم تقسيم الفقهاء. انظر: الجديع، عبد الله بن يوسف، **تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع** (دبلن: المجلس الأروبي للإفتاء والبحوث، د.ط، ٢٠٠٧م)، ص١٠ ـ ١٥.

وحتى لو نسلّم بما يقول هؤلاء ونقبل بمحاولتهم، لا ينقض ذلك كلامنا عن عدم وجود نص قاطع من القرآن والسنة في المسألة.

(١١) انظر: القرضاوي، يوسف، **فقه الجهاد: دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة**، ج٢، ص٨٨٠.

(١٢) في الوهلة الأولى يبدو أن هناك اختلافاً بين أبي حنيفة وصاحبيه في اعتبار «القوة والغلبة»، أو «الأمن والخوف» في نسبة الدار ولكننا عند إمعان النظر نلاحظ أنه لا خلاف في الحقيقة بينهم إذ كما قلنا إن الأمن وعدم الخوف نتيجة للقوة والغلبة. والتسويد من عندنا.

(١٣) قارن هذا بما عند: الفطاني، إسماعيل لطفي، **اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات**، ص٣٣. والتسويد من عندنا.

(١٤) انظر: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، ج١٠، ص٣٩.

فالقوة فيه للمسلمين»[١٥] ويكون دار إسلام، وعند ذلك يحصل «الأمن» وينعدم «الخوف».

ويجب أن ننتبه هنا إلى قضية مهمة وهي أن «الأمان» في اصطلاح الفقهاء، كما سنتكلم لاحقاً على المستأمن، أشمل من القدرة على ممارسة الشعائر لأن الإسلام والكفر لم يُنظر إليهما لعينهما، ذلك أن الأمان هنا يعني عدم الحاجة إلى طلب الاستئمان للبقاء في تلك الدار فـ«المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر **ليس هو عين الإسلام والكفر**، وإنما المقصود هو الأمن والخوف، ومعناه أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق، والخوف للكفرة على الإطلاق، فهي دار الإسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق، والخوف للمسلمين على الإطلاق، فهي دار الكفر. **والأحكام مبنية على الأمان والخوف، لا على الإسلام والكفر** (...) فما لم تقع الحاجة للمسلمين إلى **الاستئمان** بقي الأمن الثابت فيها على الإطلاق»[١٦]. إذاً، فمسألة «ظهور الأحكام» في دار ما ليست أصلاً في نسبة الدار، ولا تؤدي دوراً مركزياً في صياغة مفهومها، بل هي مجرد علامة على وجود الغلبة أو بعبارة أخرى «**السيادة**» (Sovereignty)، لأحد الطرفين بحيث يحصل له الأمان، وبالتأكيد سيملك ممارسة شعائر دينه بحُريّة[١٧].

هكذا يتضح لنا شيئان: **الأول** المفهوم الجيوبوليتيكي (Geopolitical) للدار، فإن دار الإسلام هي كل بقعة على وجه الأرض تكون السيادة فيها للمسلمين ودار الكفر هي كل موضع يسود فيه الكفار. **الثاني** التطابق التام بين مصطلحي دار الكفر ودار الحرب في المفهوم والدلالة في التراث الفقهي كما هو واضح من النصوص المذكورة؛ إذ قد استُعمل كل منهما مكان الآخر[١٨].

---

(١٥) المصدر نفسه، ص١٢١. وينسب السرخسي هذا الكلام إلى أبي يوسف ومحمد بن الحسن صاحبي أبي حنيفة. والتسويد من عندنا.

(١٦) من كلام للإمام أبي حنيفة ذكره الكاساني. انظر: الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٧، ص٢١٢. والتسويد من عندنا.

(١٧) قارنه بما عند: البوطي، محمد سعيد رمضان، **الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه**، (بيروت: دار الفكر المعاصر ودمشق: دار الفكر، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م)، ص٨٠.

(١٨) بالإضافة إلى النصوص الفقهية التي مرت بنا، هناك مواضع أخرى كثيرة في الكتب الفقهية تشير إلى هذا التطابق بين مفهومي دار الكفر ودار الحرب وحتى دار الشرك أو بلاد الشرك. انظر مثلاً: =

وكذلك توقع الحنفية ثلاث حالات تصير فيها دار الإسلام دار حرب وهي:

الأولى: لو أن قوماً «ارتدوا عن الإسلام وحاربوا المسلمين وغلبوا على مدينة من مدائنهم في أرض الحرب ومعهم نساؤهم وذراريهم»[١٩]؛

الثانية: أن أرضاً «لأهل الإسلام ظهر عليها المشركون، وأظهروا فيها أحكام الكفر»[٢٠]؛

الثالثة: «أو كان أهلها أهل ذمة فنقضوا الذمة، وأظهروا أحكام الشرك»[٢١].

وصيرورة (تحول) دار إلى دار ضده كذلك متوقفة على ما قلنا.

ب ـ أنواع الكفار الموجودين في كل دار

(١) المستأمن

المستأمن هو الحربي الذي دخل دار الإسلام بأمان طَلَبه، وعقد الاستئمان هو عقد مؤقت خلافاً لعقد الذمة، وينعقد بكل لفظ يفيد هذا المعنى صريحاً كان أو كناية، كما ينعقد بالكتابة والرسالة والإشارة[٢٢].

= الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، ج٩، ص٤١٦ ـ ٤١٧، حيث يستخدم هذين المصطلحين في مكان بعضهما بعضاً عند حديثه عن إقامة الحدود في دار الحرب (الكفر) فيقول: «يقيم أمير الجيش الحدود حيث كان من الأرض إذا ولي ذلك. فإن لم يول فعلى الشهود الذين يشهدون على الحد أن يأتوا بالمشهود عليه إلى الإمام، وإلى ذلك **ببلاد الحرب** أو ببلاد الإسلام، ولا فرق بين **دار الحرب** ودار الإسلام فيما أوجب الله على خلقه من الحدود (. . .) وسن رسول الله (ﷺ) على الزاني الثيب الرجم وحد الله القاذف ثمانين جلدة لم يستثن من كان في بلاد الإسلام ولا في **بلاد الكفر** ولم يضع عن أهله شيئاً من فرائضه ولم يبح لهم شيئاً مما حرم عليهم **ببلاد الكفر** وهو مما يعقله المسلمون ويجتمعون عليه أن الحلال في دار الإسلام حلال في **بلاد الكفر** والحرام في بلاد الإسلام حرام في **بلاد الكفر** فمن أصاب حراماً فقد حده الله على ما شاء منه ولا تضع عنه **بلاد الكفر** شيئاً (. . .) والقطع **ببلاد الحرب** وغير القطع سواء ومن ترك الحد خوف أن يلحق المحدود **ببلاد المشركين** تركه في سواحل المسلمين ومصالحهم التي اتصلت **ببلاد الحرب**...». والتسويد من عندنا.

(١٩) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، ج١٠، ص١٢٠.

(٢٠) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٧، ص٢١٢.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) انظر: الزحيلي، وهبة، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة** (دمشق: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ص٢٠٨ ـ ٢١٠.

والمستأمَنون في «دار الإسلام» على أقسام:

ـ رسل أرسلوا من قبل أهل الحرب في حاجات مخصوصة.

ـ تجار دخلوا دار الإسلام للبيع والشراء.

ـ مستجيرون جاؤونا حتى يسمعوا كلام الله.

ـ طالبو الزيارة أو غير ذلك.

والسماح لهؤلاء بدخول دار الإسلام وعقد الاستئمان لهم يعود إلى «مصلحة الأمة» و«تقرير الإمام» في ذلك، إلا الصنف الثالث فإن إعطاء الأمان لهم واجب بحسب الفقهاء.

وينتقص عقد هؤلاء عن الذميين بأمرين:

الأول: عودة المستأمن إلى داره، فإذا رجع انقطع حكم أمَانِهِ، فلا يستطيع العودة إلى دار الإسلام إلا بأمان جديد.

الثاني: إذا كان في الأمان مفسدة وضرر على المسلمين، فإن الإمام ينقض الأمان ويبلغ المستأمن مأمنه، كما أن للإمام نقضه عند خوف الخيانة من الأعداء.

وعند الأحناف يصير المستأمن ذمياً في بعض الحالات:

ـ إذا أقام في دار الإسلام أكثر من المدة المقررة.

ـ إذا وجب على المستأمن خراجاً أو عشراً لشراء أرض في دار الإسلام أو استئجارها.

ـ إذا تزوجت المستأمنة مسلماً أو ذمياً، لأن المرأة تابعة لزوجها في السكن.

(٢) المعاهِد

المعاهد هو كل من كان بيننا وبينه عقد معاهدة. والمعاهدة ـ التي ترادفها الهدنة أو المهادنة والمصالحة والموادعة ـ في اصطلاح الفقهاء، عقد يقع بيننا وبين «أهل الحرب» على ترك القتال «مدة معينة» بعوض أو بغير

عوض. ولا بد في المعاهدة التي يعقدها الإمام من ظهور المصلحة للمسلمين وتحديد المدة وعدم ترك العقد مطلقاً؛ إذ ينبغي عدم ترك جهاد الكفار الحربيين من دون ظهور المصلحة في ذلك، لمدة غير محدودة، قبل أن ينتهي الأمر بيننا وبينهم بالإسلام أو عقد الذمة إن كانوا أهل كتاب، أو الإسلام أو السيف، إن كانوا غير أهل كتاب.

ورتبة المعاهدة أو الهدنة متأخرة عن عقد الذمة، لأن فيه ما يدل على ضعف المعقود له، وهنا ما يدل على قوته، وعليه ثمة فرق واضح بين المعاهد والذمي؛ فالمعاهد صالح المسلمين على أن تقف الحرب بينه وبينهم المسلمين مدة معينة، ويبقى هو في «داره»، سواء أكان الصلح على مال أو غير مال، ولا تجري عليه أحكام الإسلام، وعليه «الكف عن محاربة» المسلمين. بينما الذمي هو من صالح المسلمين على إنهاء حالة القتال «على التأبيد»، وتجري عليه أحكام الإسلام، ويقيم في «دار الإسلام»، وله حقوق في دار الإسلام وعليه.

وبعد إجراء الصلح بين المسلمين والمعاهدين تصير الدار الذي يسكنونها «**دار عهد**»، وتسمى كذلك دار الموادعة ودار الصلح ودار المعاهدة[(٢٣)].

(٣) الذمي

أهل الذمة «عبارة عمن يؤدي «الجزية»، وهؤلاء لهم «ذمة مؤبدة»، وهؤلاء قد عاهدوا المسلمين على أن يجري عليهم حكم الله ورسوله [ﷺ]؛ إذ هم مقيمون في الدار التي يجري فيها حكم الله ورسوله [ﷺ]» (دار الإسلام)[(٢٤)]. وواجبات الذمي تقوم على دفع الجزية أو الخراج أو العشور، وحقوقهم على المسلمين في حمايتهم من التعدي، وحق الإقامة والتنقل

---

(٢٣) للاطلاع على أقوال الفقهاء حول تعريف المعاهدة والهدنة والمعاهدين انظر على سبيل المثال: الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، ج٥، ص١٩٨ ـ ٢١٤. وابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، **المغني** (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م)، ج١٢، ص٥٨٩ ـ ٦٠٠. والسرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، ج١٠، ص٩٤ ـ ١٠٤.

(٢٤) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **أحكام أهل الذمة** (بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٤)، ج٢، ص٤٧٥ ـ ٤٧٦.

وعدم التعرض لهم في عقيدتهم وعبادتهم، واختيار العمل، عملاً بالقاعدة الفقهية: «لهم ما لنا، وعليهم ما علينا»[٢٥].

(٤) الحربي

الحربي هو من عدا هؤلاء الثلاثة (المستأمن، المعاهد، الذمي) من الكفار. ويقسم الفقهاء الحربيين (أهل الحرب) إلى فريق بَلَغَتْه دعوة الإسلام ورفضها فالإمام مخير في قتاله، وآخر لم تصله الدعوة، فيحرم على الإمام قتاله قبل إظهار الدعوة وثالث وصلت إليه الدعوة فمنهم من يقاتل حتى يسلم أو يقتل ولا سبيل إلى ترك قتاله إلا للمصلحة ولمدة معينة، ومنهم من يقاتل حتى يسلم أو يقهر فيعطي الجزية عن يد وهو صاغر، فأهل الحرب أو الحربيون هم النوع الذي يقاتَل من أنواع الكفار[٢٦].

(٥) المرتد

المرتد هو المسلم الذي يرتدّ عن دينه بقول أو فعل منهي عنهما في الدين أو ترك فعل مأمور به بغير إكراه مورس ضده، وسواء دخل في دين آخر غير الإسلام أو اكتفى بمجرد ترك الإسلام، ولا تقع الردة من المسلم إلا إذا توافرت الشروط الثلاثة وهي: البلوغ والعقل والاختيار[٢٧].

---

(٢٥) لتفاصيل الأحكام المتعلقة بالذمي، انظر مثلاً: المصدر السابق وكذلك: الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، ج٥، ص١٦٥ ـ ١٩٨ وص٢١٤ ـ ٢٤٦. وكذلك: ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، **المغني**، ج١٢، ص٦٥٥ ـ ٧٢٠. والسرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، ج١٠، ص٨٦ ـ ١٠٦.

(٢٦) انظر: ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، **المحلى شرح المجلى** (بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، ط٢، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م)، ج٧، ص٢٥٥. والشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، ج٥، ص١٨٨.

(٢٧) وتنقسم الردة عند الفقهاء إلى أربعة أقسام هي:

ردة في الاعتقاد؛ مثل أن يشرك المسلم بربه ويلحد به، أو أن ينكر القرآن وما جاء به.

ردة في الأقوال؛ وهي التي تقع من المسلم في سبه وشتمه الذات الإلهية أو النبي (ﷺ) أو أحد الأنبياء أو الملائكة.

ردة في الأفعال؛ مثل إلقاء المصحف مثلاً في مكان غير لائق أو السجود لصنم.

ردة في الترك؛ وهي الحاصلة في ترك المسلم للصلاة أو الزكاة أو غيرهما من أركان الإسلام جحوداً.

هذا ملخص لأقسام الردة. لتفاصيل أوسع في ذلك، انظر: السامرائي، نعمان عبد الرزاق، **أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية: دراسة مقارنة** (رياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م)، ص٦٤ ـ ١١٣.

هذا وقد فرّق الفقهاء بين حالات الردة الفردية والجماعية. فالفردية تعتبر جناية عندهم تستحق عقوبة القتل، والقاعدة المعمول بها عندهم هي أن المرتد لا يقتل إلا بعد أن يستتاب، فإن لم يتب، يقتل. ويرى جمهور الفقهاء أن الاستتابة واجبة خلافاً للأحناف الذين يعتبرونها مستحبة؛ لأن الدعوة قد بلغت المرتد.

لكن لو ارتد أفراد جماعة ما ولم يقدر الإمام على معاقبتهم فرداً فرداً بسبب امتناعهم عن الإذعان لحكمه وانحازوا إلى مكان وصاروا فيه ممتنعين، عند ذلك يقاتلهم على الردة بعد مناظرتهم على الإسلام وإيضاح دلائله، ويتعامل مع هؤلاء معاملة أهل الحرب[٢٨] «في قتالهم غرة وبياناً، ومصافتهم في الحرب جهاراً وقتالهم مقبلين ومدبرين»[٢٩]، وتفارق قتالهم قتال أهل الحرب في أشياء:

«**أحدها**: أنه لا يجوز أن يهادنوا على الموادعة في ديارهم ويجوز أن يهادن أهل الحرب.

والثاني: أنه لا يجوز أن يصالحوا على مال يقرون به على ردتهم، ويجوز أن يصالح أهل الحرب.

والثالث: أنه لا يجوز استرقاقهم ولا سبي نسائهم، ويجوز أن يسترق أهل الحرب وتسبى نساؤهم.

والرابع: أنه لا يملك الغانمون أموالهم، ويملكون ما غنموه من مال أهل الحرب. وقال أبو حنيفة (ﷺ): قد صارت ديارهم بالردة دار حرب ويسبون ويغنمون وتكون أرضهم فيئاً وهم عنده كعبدة الأوثان من العرب»[٣٠].

ثانياً: غاية الجهاد ووسيلته عند الفقهاء

بعد أن عرفنا الكفار وأنواعهم، ووجدنا الفريق الذي نواجهه بالقتال،

---

(٢٨) انظر مثلاً: الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، ج٥، ص٢٦٦، حيث يقول: «وإذا ارتد قوم عن الإسلام فاجتمعوا وقاتلوا فقتلوا وأخذوا المال فحكمهم حكم أهل الحرب من المشركين».

(٢٩) الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص٧٠ ـ ٧١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٧٢.

نستطيع إعادة صياغة تعريف الجهاد بأنه عبارة عن «قتال الحربيين (أهل الحرب) من الكفار». لكننا وحتى تتضح لنا الصورة المرسومة عن الجهاد عند الفقهاء، علينا أن نعرف أيضاً الغايات والوسائل التي رسموها للجهاد.

١ ـ الغاية والوسيلة بين القرآن والفقه

علمنا سابقاً أن مفهوم الجهاد في القرآن الكريم كان هدفه إعلاء كلمة التوحيد ونشرها، ولم يحدد وسيلة خاصة لبلوغ هذا الهدف، فبقيت الوسيلة عامة. وتحدثنا هنا عن التطابق التام الذي حصل بين الجهاد والقتال عند الفقهاء، وهذا يعكس التطور التي حصل في المفهوم عبر التغيير في النظر إلى غاية الجهاد والوسيلة المتخذة لبلوغها.

أدرك الفقهاء تماماً الصورة القرآنية لمفهوم الجهاد عندما تكلموا عن الدعوة إلى التوحيد وفاعلية الجهاد في هذا المجال وأنه عبارة عن «الدعاء إلى الدين الحق»[٣١]. ولكنهم وتبعاً لنظرتهم العسكرية اعتبروا هذا الدعاء مقروناً بالقتال[٣٢]، فأصبح الجهاد إذاً مرادفاً لـ«**دعوة القهرية**»[٣٣]، والدعوة بـ«القوة». لأن «الدعوة دعوتان: دعوة بالبنان، وهي القتال، ودعوة بالبيان، وهو اللسان، وذلك بالتبليغ»[٣٤] وبالتالي وضعوا لها أساليب وأدوات محددة

---

(٣١) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، **رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م)، ج٦، ص١٤٩.

(٣٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣٣) النووي، يحيى بن شرف، **روضة الطالبين** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م)، ج٧، ص٤١١ و٤٧٢.

(٣٤) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج٧، ص١٦١. حقيقة الأمر أن كثيراً من الفقهاء يعتبرون الجهاد قمة الدعوة، فتراهم يتكلمون في بداية كتاب الجهاد عن الدعوة ووجوبها على كل مؤمن، ويرون أن الدعوة بدأت منذ أن بعث النبي (ﷺ) لكنها تدرجت من الدعوة باللسان إلى انحصارها في الدعوة بالسيف؛ إذ «كان رسول الله (ﷺ) مأموراً في الابتداء بالصفح والإعراض عن المشركين، قال الله تعالى: ﴿فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ﴾ [الحجر: ٨٥] وقال تعالى: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الحجر: ٩٤] ثم أمر بالدعاء إلى الدين بالوعظ والمجادلة بالتي هي أحسن فقال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] ثم أمر بالقتال إذا كانت البداية منهم فقال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ [الحج: ٣٩] أي أذن لهم في الدفع وقال تعالى: ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾ [البقرة: ١٩١] وقال تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١] ثم أمر بالبداية بالقتال فقال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٣] وقال تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] وقال رسول الله (ﷺ): =

تتمثل في القتال، وباعتبارهم الخاصية الدعوية للجهاد قهرية فقط غضوا الطرف عن جميع المجالات الأخرى التي يمكن أن تعتبر جهاداً أيضاً. وحتى عندما تكلموا عن الأشياء الأخرى مثل الجهاد بالمال مثلاً عنوا به بذله في القتال؛ أي إن بذل المال ليس جهاداً إلا إذا صرف لتجهيز المجاهدين (المقاتلين) والمصاريف الأخرى المتعلقة بالقتال الذي هو المجرى الوحيد للقيام بالجهاد(٣٥).

وهكذا فإنهم، وإن فهموا المغزى القرآني، فقد حصروها في مجال معين. والأحاديث النبوية ـ التي قلنا إن الوجهة الغالبة فيها هي الطابع القتالي للجهاد ـ قد ساعدهم على ذلك.

أضف إلى ذلك أنه عندما أصبح الجهاد أداة عسكرية في الفقه، وجد له

= «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ فَإِذَا قَالُوهَا فَقَدْ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ». فاستقر الأمر على فرضية الجهاد مع المشركين وهو فرض قائم إلى قيام الساعة، قال النبي (ﷺ): «الْجِهَادُ مَاضٍ مُنْذُ بَعَثَنِي اللهُ تَعَالَى إِلَى أَنْ يُقَاتِلَ آخِرُ عِصَابَةٍ مِنْ أُمَّتِي الدَّجَّالَ». وقال (ﷺ): «بُعِثْتُ بِالسَّيْفِ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي وَالذُّلُّ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَنِي وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ». كما نرى في هذا النص الطويل المنقول من كتاب المبسوط، يستدل السرخسي على كل ما يدعيه بالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، ولكنه يرتبها بطريقة تؤدي بأمر الدعوة إلى انحصاره نهاية في القتال. انظر: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، ج١٠، ص٣ ـ ٤.

وهذا هو دأب معظم فقهاء الشافعية كذلك، فهم يبدؤون كتاب السير بذكر هذه المقدمة الطويلة في كيفية تطور الدعوة من التبليغ اللساني المسالم إلى الدعوة القهرية بالسيف. يقول الخطيب الشربيني الشافعي: «وقد جرت عادة الأصحاب تبعاً للإمام الشافعي (ﷺ) أن يذكروا مقدمة في صدر هذا الكتاب، فلنذكر نبذة منها على سبيل التبرك»، وهنا يسرد الشربيني أهم وقائع مغازي النبي (ﷺ). انظر: الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج** (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م)، ج٦، ص٣. وكذلك: النووي، يحيى بن شرف، **روضة الطالبين**، ج٧، ص٤٠٦ ـ ٤١٠.

(٣٥) انظر مثلاً: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، ج١٠، ص٨٤ ـ ٨٥ حيث يقول: «وإذا أراد قوم من المسلمين أن يغزوا أرض الحرب، ولم تكن لهم قوة ولا مال، فلا بأس بأن يجهز بعضهم بعضاً ويجعل القاعد للشاخص، وقد بينا ذلك في حديث عمر (ﷺ). والمعنى فيه **أن الجهاد بالنفس تارة وبالمال أخرى، والقادر على الخروج بنفسه يحتاج إلى مال كثير ليتمكن به من الخروج، وصاحب المال يحتاج إلى مجاهد يقوم بدفع أذى المشركين عنه وعن ماله. فلا بأس بالتعاون بينهما والتناصر، ليكون القاعد مجاهداً بماله والخارج بنفسه**. والمؤمنون كالبنيان يشد بعضهم بعضاً. **ثم دافع المال إلى الخارج ليغزو بماله، يعينه على إقامة الفرض**، وذلك مندوب إليه في الشرع. (. . .) وكذلك إن كان الغازي صاحب مال فلا حاجة به إلى الأخذ من غيره. وتمام الجهاد بالمال والنفس». والتسويد الموجود في النص من عندنا.

غاية أخرى عبر توسيع دائرة نشر التوحيد وإعلاء كلمة الله التي كانت غاية الجهاد، فإذا كان القرآن يقصد بالجهاد تبليغ وحدانية الله إلى الخلق كافة بشتى الوسائل المتاحة وتحمّل أعبائه، فقد أدخل الفقهاء في ذلك مسؤولية حفظ ما جني من الثمار في هذا السبيل، عبر إضافة مفهوم آخر وهو «**إعزاز الدين**»[٣٦]، وفسروه بـ«**حماية البيضة**» و«**الذب عن الملة**»[٣٧]. واعتبروه «المقصود الأعظم من الجهاد»[٣٨]. والذي يهدف إلى «أن يأمن المسلمون، ويتمكنوا من القيام بمصالح دينهم ودنياهم»[٣٩]. لذلك ما أجازوا تعطيله حتى مع الإمام الفاجر «لأن ترك الجهاد مع الفاجر يفضي إلى قطع الجهاد، و«ظهور الكفار على المسلمين»، و«استئصالهم»، و«ظهور كلمة الكفر»، وفيه فساد عظيم»[٤٠]. ولا يخرج المسلمون من عهدته ولا يسقط فرضه عنهم إلا إذا «قام به من «يدفع العدو» و«يغزوهم في عقر دارهم» و«يحمي ثغور المسلمين» (...) وإلا فلا»[٤١]. فأصبح الجهاد ذا تابع «سياسي - عسكري»، الغاية منه «الدعوة القهرية» و«إعزاز الدين» بمقاتلة الكفار الحربيين.

٢ ـ الجهاد بين الدفاع والهجوم أو الدفاع والطلب

علينا أن نشير هنا إلى عدة قضايا تتعلق بموضوع الغاية والوسيلة، وهي قضايا لطالما وقع الالتباس فيها، خاصة في العصور المتأخرة، ونسبت إلى الفقه الإسلامي مع أنها ليست أصيلة في الفقه، أو لم يتناولها الفقهاء بالطريقة التي اشتهرت عنهم في ما بعد.

---

(٣٦) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص١٠٦ حيث علل لحِلّية القتال: «**لأن في القتال تعريض النفس فلا يحل ذلك إلا على وجه إعلاء كلمة الله (ﷺ) وإعزاز الدين**». وص٧٩: «**أن المطلوب بالجهاد إعزاز الدين ودفع فتنة الكفر**». والتسويد من عندنا.

(٣٧) انظر مثلاً: النووي، يحيى بن شرف، **روضة الطالبين**، ج٧، ص٤٦٢. والتسويد من عندنا.

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، ج١٠، ص٤.

(٤٠) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، **المغني**، ج١٢، ص٤٣٠.

(٤١) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، **المحلى شرح المجلى**، ج٧، ص٢١٠.

أ ـ الهجومي والدفاعي

بتتبع النصوص الفقهية نصل إلى أن وصف الجهاد بـ«الهجومي» (offensive) ليس أصيلاً في الفقه الإسلامي، وإنما هو من إفرازات «الدولة الحديثة» وما رافقها من المصطلحات والمفاهيم التابعة مثل «الوطن» الذي له حدود جغرافية محددة، وتجب حمايته، و«الأمة» وواجب «الدولة» تجاهها[٤٢]. ونعتقد أن هذه التصورات كان لها انعكاس على قراءة الفقه واستنتاج التابع الهجومي أو الدفاعي للجهاد، مع أن الفقهاء نظروا إلى الجهاد أو بالأحرى القتال، على أنه وسيلة لـ«نشر الدعوة» أو «حماية البيضة» التي جمعوها تحت مسمى «إعلاء كلمة الله» كما رأينا، فالجهاد عندهم ليس هجومياً «ظالماً» كما يتبادر من مفهوم الهجوم، وليس مجرد دفاع عن حدود «الوطن» و«المصالح»[٤٣]، بل يمكن أن يقع هجوم في أثنائه عندما يتطلبه واجب إبلاغ الدعوة، مثلما يكون الدفاع من طبيعته؛ إذ هو «حرب» في الأخير.

ب ـ الطلبي والدفاعي

رأينا كيف أن الجهاد عند الفقهاء له غايات ووسائل محددة، وهنا نضيف أن هذه الأشياء لا تتغير بإضافة الجهاد إلى «الطلب» (ابتداء) أو «الدفاع»، والغاية من هذا التقسيم ليست التفريق والتنويع للجهاد؛ إذ كما قلنا ليس لدينا ـ بحسب الفقه الإسلامي ـ أنواع مختلفة للجهاد متفاوتة في الغاية والوسيلة، بل جل ما في هذا التقسيم، هو بيان حكم تعاطيها من قبل المكلفين. أعني أن الفقهاء أرادوا بهذا التقسيم بيان أن الجهاد الدفاعي ـ وهو عند «النفير العام» إذا هاجم العدو المسلمين ـ فرض على الجميع، وجهاد الطلب ـ وهو أن يكون العدو في موضعه فـ«يبادئه» المسلمون بالقتال و«يطلبوه» في عقر داره ـ لا يتعلق وجوبه بالكل، وإنما يكفي قيام البعض به. والشاهد على ما قلنا هو كلام الفقهاء، ومكان الحديث عن هذه المسألة

---

(٤٢) وممن لاحظ هذه الظاهرة أبو الأعلى المودودي. انظر: المودودي، أبو الأعلى، **الجهاد في سبيل الله** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م)، ص٤١ ـ ٤٢.

(٤٣) قارنه بما عند الزحيلي، وهبة، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص١٠٧ ـ ١٠٨. وكذلك ما ذكره الزاحم، عبد الله بن إبراهيم، **الجهاد في الإسلام: مفهومه وأهدافه وأنواعه، وضوابطه، دراسة تأصيلية**، ص٢٧٨.

في كتبهم؛ إذ هم تكلموا عن الدفاع والطلب في «بداية» كتاب الجهاد أو السير في معرض بيان حكم الجهاد بالنسبة إلى المكلف[٤٤].

إذاً، فالتفريق في مسألة الدفاع والطلب ليس تفريقاً جوهرياً يتعلق بماهية الجهاد، بل المراد منه قضية عَرَضية وهي مدى سعة دائرة المطالبين بالقيام به أو ضيقه لا أكثر.

ج ـ علة القتال أو علة القتل

هناك خلاف بين الإمام الشافعي وجمهور الفقهاء حول مسألة العلة في قتل الكفار في أرض «المعركة» مما قد يوهم بأنه دليل على أن الباعث على الجهاد (القتال) يختلف عند الشافعي والجمهور، ولأن الشافعي رأى «**الكفر**» علة للقتل ورأى الآخرون أن العلة إنما هي كون الكفار «**مقاتلة**»[٤٥]، ظن بعض أن هذا الخلاف دليل على أن الإمام الشافعي يعتقد بالجهاد الهجومي؛ أي إنه يعتقد بأن على المسلمين مهاجمة الكفار والابتداء في قتلهم وتشريدهم بمجرد كونهم كفاراً «مهدوري الدم»، لكن في الواقع وعند التحقيق في المسألة، ندرك أن الخلاف هنا بين الشافعي وغيره ليس حول الباعث على القتال، وإنما الخلاف حول العلة في قتل آحاد أهل الحرب في أرض المعركة وتحديداً «الراهب» و«الشيخ الفاني» ومن في رتبتهما من الحاضرين في «أرض المعركة» وغير المشاركين في القتال. يصرح الشافعي (ﷺ) أن مثل هؤلاء كذلك يقتلون في خضم الحرب مثل ما يقتل المقاتلون لاشتراكهم في كونهم كفاراً غير محقوني الدم، لأن الشافعي يرى أن الإسلام هو السبب في حقن الدم وما دام هؤلاء لم يسلموا فهم ليسوا محقوني الدم،

---

(٤٤) انظر: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، ج١٠، ص٤. والنووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين، ج٧، ص٤١٠ ـ ٤١١. وابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، ج١٢، ص٤٢١ ـ ٤٢٣.

(٤٥) انظر: ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، ج١٢، ص٦١٦. حيث يعتبر «أهلية القتال» علة للقتل. وخالف ابن حزم هؤلاء في بيان علة القتل برد جميع الأحاديث التي استدلوا بها ويرى العلة في «بلوغ الدعوة» ويقول: «**وأما قولهم إنما نقتل من قاتل فباطل. بل نقتل كل من يُدعى إلى الإسلام منهم حتى يؤمن، أو يؤدي الجزية إن كان كتابياً، كما أمر الله تعالى في القرآن، لا كما قال أبو حنيفة إذ يقول: إن ارتدت المرأة لم تقتل، فإن قَتَلَت قُتِلَت...**». ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، المحلى شرح المجلى، ج٧، ص٢١٦ ـ ٢١٧. والتسويد من عندنا.

فيقتلون مثل الآخرين[٤٦]. أما جمهور الفقهاء فإنهم يرون أن العلة في «إباحة»[٤٧] دم الكافر في الحرب إنما هي كونه مقاتلاً للمسلمين. ولأن الراهب والشيخ الفاني ومن في رتبتهما ليسوا من أهل الحرب ولا يشاركون في القتال فلا سبيل عندهم إلى قتلهم[٤٨].

إذاً، يتبين لنا أن الخلاف هنا في علة قتل الكفار حال الحرب وليس عموماً. وكذلك ليس الخلاف في الباعث على القتال؛ إذ كما بينا، أن الغاية من القتال عند الفقهاء شيء آخر ومحدد، ولا نظن وقوع الخلاف بينهم فيها.

ثالثاً: الخلاصة والتفسير

تتبعنا في ما سبق الحقل الدلالي لمفهوم الجهاد في التراث الفقهي وحاولنا الاطلاع على المسيرة التي قطعها المفهوم وما حصل له عبر دراسة

---

(٤٦) لقد ناقش الإمام الشافعي هذه المسألة في عدة مواضع ومن أهمها وربما تكون أكثرها تفصيلاً هي قوله في معرض بيان حكم الأمان: «فحقن الله دماء من لم يدن دين أهل الكتاب من المشركين بالإيمان لا غيره، وحقن دماء من دان دين أهل الكتاب بالإيمان أو إعطاء الجزية (...) وقُتل يوم حنين دريد بن الصمة ابن مائة وخمسين سنة في شجار لا يستطيع الجلوس، فذُكر ذلك للنبي (ﷺ) فلم ينكر قتله. ولا أعرف في الرهبان خلاف أن يسلموا أو يؤدوا الجزية أو يقتلوا، ورهبان الديارات والصوامع والمساكن سواء. ولا أعرف ما يثبت عن أبي بكر (ﷺ) خلاف هذا، ولو كان يثبت لكان يشبه أن يكون أمرهم بالجد على قتال من يقاتلهم، وأن لا يتشاغلوا بالمقام على صوامع هؤلاء، كما يؤمرون أن لا يقيموا على الحصون، وأن يسيحوا لأنها تشغلهم، وأن يسيحوا لأن ذلك أنكى للعدو، وليس أن قتال أهل الحصون محرم عليهم، وذلك أن مباحاً لهم أن يتركوا ولا يقتلوا كان التشاغل بقتال من يقاتلهم أولى بهم، وكما يروى عنه أنه نهى عن قطع الشجر المثمر، ولعله لا يرى بأساً بقطع الشجر المثمر لأنه قد حضر رسول الله (ﷺ) يقطع الشجر المثمر على بني النضير وأهل خيبر والطائف، وحضره يترك، وعلم أن رسول الله (ﷺ) وقد وعد بفتح الشام، فأمرهم بترك قطعه لتبقى لهم منفعته؛ إذ كان واسعاً لهم ترك قطعه، وتسبى نساء الديارات وصبيانهم وتؤخذ أموالهم. (قال الشافعي): ويقتل الفلاحون والأجراء والشيوخ الكبار حتى يسلموا أو يؤدوا الجزية». انظر: الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، ج٥، ص٣٩٧ ـ ٣٩٨.

(٤٧) انظر: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، ج١٠، ص٨٨ حيث يقول في معرض الحديث عن حقن دم الذمي: «ثبوت الحقن ليس بالمال، بل بانعدام علة الإباحة وهو القتال». ويؤكد هذا في ص٩٠ ـ ٩١: ببيان قاعدة مهمة عندهم وهي: «**أن الآدمي في الأصل محقون الدم، والإباحة بعارض القتال**». والتسويد من عندنا.

(٤٨) انظر: ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، **شرح بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م ط١)، ج٢، ص٩٥١.

المفاهيم الرئيسة المرتبطة به. فوجدنا أن مفهوم الجهاد الفقهي قد تم اختزاله بشكل أساس في المواجهة العسكرية بين دار الإسلام ودار الكفر (الحرب)، وانحصر مجاله أو كاد في قتال الكفار الحربيين بهدف إعلاء كلمة الله وإعزاز الدين (حماية دار الإسلام من الاعتداء).

وأكدنا كذلك أن الغاية من الجهاد في المفهوم القرآني قد تغير مسارها تبعاً لتغيير الاتجاه في النظر إلى الغاية والوسيلة لممارسته؛ فمن جهة وسَّع الفقهاء في دائرة الغاية، ومن جهة أخرى حصروا الوسائل لبلوغ هذه الغايات في شيء واحد على حساب الأشياء الأخرى، هذا ما نعتقد حصوله لمفهوم الجهاد في هذه المرحلة، أي مرحلة الاجتهاد الفقهي. لكن وبعد مرور كل هذه الصفحات، يبقى السؤال الأخير، وهو: كيف تمّ كل هذا؟

للإجابة عن هذا السؤال، علينا أن نرجع قليلاً إلى الوراء. كما سبقت الإشارة إليه، مرحلة الاجتهاد الفقهي ما هي إلا امتداد للحركة التي بدأت في عصر الصحابة (ﷺ) من أجل إبلاغ الدعوة الإسلامية إلى البشر كافة «خارج الجزيرة العربية» وما تم وقوعه في هذا السبيل من «الفتوحات الإسلامية»؛ إذ كما تبين لنا حجم القوة التي «صدّت» عن سبيل الله (سبيل التوحيد) حينئذٍ كان هائلاً جداً. ولذلك استخدم الصحابة أشد الوسائل الجهادية (القتال) لمواجهته، وتسبب عن هذا بروز المعنى القتالي للجهاد في هذه المرحلة وغلبته على سائر المعاني.

والفقهاء أخذوا هذه السمة من مرحلة الصحابة وقرؤوا نصوص القرآن والأحاديث المتعلقة بموضوع الجهاد على أساس التطابق الذي ظنوه بين الجهاد والقتال، وكان هذا إلى جانب استمرار الممارسة العملية للجهاد بصورته القتالية في عهدهم التي خلقت جواً مساعداً لمثل هذه الاستنتاجات.

أضف إلى ذلك، الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع المسلم بعد حدوث الفتوحات؛ إذ امتدت رقعة دار الإسلام ودخلت بلاد كثيرة بشعوبها ومختلف أديانها وتقاليدها في هذه الدار نتيجة مواصلة الجهاد (القتال). أدى كل هذا إلى تأسيس «**دولة الخلافة**» وبسط سلطانها على مساحة واسعة من العالم، ودولة كبيرة كهذه تحتاج إلى أنظمة ومؤسسات تسهل على «الخليفة» أمر تدبير شؤونها، فبرز هنا الجهاد مرة أخرى في ثوب

جديد ليؤدي دور أحد أهم مؤسسات هذه الدولة التي شارك في تأسيسها وقوام أمرها. وبدأ الفقهاء في مقام منظّري الدولة بالتنظير لمؤسسة الجهاد التي أصبحت جهازاً عسكرياً ضخماً وتقعيدها والتقنين لها.

كما رأينا، كانت وظيفة مؤسسة الجهاد رسم العلاقات الخارجية لدولة الخلافة، فلذلك أبقى الفقهاء على وظيفتها لنشر الدعوة وأحدثوا لها وظائف كانت ناتجة من الوظيفة الأولى، أي إدارة شؤون دار الإسلام العسكرية وعلاقتها بدار الكفر (الحرب) سلماً وحرباً. وهذه هي العلة وراء تسمية الكتاب المخصص لهذا الموضوع في كثير من المدونات الفقهية بـ«كتاب السير» بدل كتاب الجهاد[٤٩]؛ إذ إنهم أرادوا من كتاب السير أن يبين: «سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب، ومع أهل العهد منهم من المستأمنين، وأهل الذمة، ومع المرتدين الذين هم أخبث الكفار بالإنكار بعد الإقرار، ومع أهل البغي الذين حالهم دون حال المشركين وإن كانوا جاهلين وفي التأويل مبطلين»[٥٠]. وليس غريباً بعد هذا أن نجدهم قد تكلموا في هذا الكتاب عن تفاصيل الحرب وما يدور في أرض المعركة، ومعاملة الإمام للجيش ومعاملة الجنود له، ومعاملتهم جميعاً لأهل الحرب قبلها وفي أثنائها وبعد انتهائها، وتداول مصطلحات مثل: النفل والرَضَخ والسَلَب والغنيمة والفيء والأسير والسبايا والفارِس والراجل والهَجين والبَرذون (اسم نوعين من الحصان) والنفير والتَحَرُّف لقتال والتحيز إلى فئة و... كل هذا أدّى بشكل حاسم إلى حصول التطابق المفهومي التام بين الجهاد والقتال في عصر الاجتهاد الفقهي بمختلف مدارسه.

---

(٤٩) معظم فقهاء الحنفية والشافعية سموا هذا الكتاب بـ«كتاب السير» وأخروه في الترتيب وذكروه بعد كتاب الحدود والسرقة، لكن كثيراً من المالكية والحنابلة سموه بكتاب الجهاد وجعلوه بعد كتاب الحج، لكن الأشياء المناقشة عند كلا الفريقين ومحتوى هذا الكتاب واحد لا يختلف عن بعضها البعض، وخلافهم في مجرد التسمية ليس إلا.

(٥٠) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، ج١٠، ص٣.

الفصل الرابع

مفهوم الجهاد عند المتصوفة

تمهيد

في وقت مبكر من تاريخ الفكر الإسلامي وربما في مرحلة مقارنة مع مرحلة الاجتهاد الفقهي، برزت توجهات روحانية عرفت في ما بعد بـ «حركة الزهد» التي تطورت لاحقاً حتى باتت تعرف باسم «التصوف». للتصوف الإسلامي تاريخ عريض وطويل تحتاج دراسته إلى أبحاث مستقلة وجهود كبيرة لا تفي بحقها دراستنا هذه التي لم توضع في الأساس لهذا الغرض. وما يهمنا هنا هو دراسة المنظومة المفاهيمية لدى المتصوفة بشكل سريع والتمسك بالخيوط الرئيسة فيها حتى نستطيع أن ندرس من خلالها مصطلح «الجهاد» عند المتصوفة وتحديد ما تشكل لديهم من المفاهيم حول هذا المصطلح.

ومما لا لبس فيه أن التصوف ليس مدرسة واحدة، وهناك اتجاهات عديدة في التصوف عند المسلمين؛ إذ بينما لم يخرج بعض من الإطار العام الذي وضعه الزهاد في بداية الأمر، وبهذا المعنى ربما نستطيع أن ندخل كثيراً من علماء المسلمين طوال القرون في زمرة الصوفية، هناك توجهات أخرى ابتعدت كثيراً عن الفهم الأولي للتصوف لدى الزهاد واختلطت بتعاليم غنوصية[1]. واستعارت من تجارب الرهبانية الموجودة في الديانات الأخرى

(١) الغنوصية هو الاسم الذي يطلق على حركة دينية وفلسفية سائبة التنظيم ازدهرت في القرنين الأول والثاني للميلاد. تستند الغنوصية كنتاج فكري إلى الفعل الإنساني العام المتمثل في التفكر في الوجود. انظر:

"Gnosticism", by Moore Edward, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/>, (20/03/2014).

غير الإسلام. ولا يهمنا هنا تفاصيل معتقدات التصوف بمختلف مدارسها وشعبها؛ حيث لم توضع دراستنا كما قلنا لهذا الغرض، بل نريد أن نجلب الانتباه من البداية إلى أننا لا نريد أن ندرس مفهوم الجهاد عند كل مدرسة صوفية على حدة، وكذلك لا نقصد إلى تعميم الفهم الذي نصل إليه على جميع المتصوفين، بل الذي نعمل عليه هو الفهم الشائع الذي اشتهر المتصوفة بتبنيه في موضوع الجهاد، وما نجد ذكره عند بعض الكتاب في موضوع الجهاد حول جهاد النفس ونسبة تطويره إلى الصوفية. والغرض الأبعد من هذا هو الغرض العام لهذا الفصل من تجلية المفاهيم التي طورت مصطلح الجهاد في المراحل الأولى من تاريخ الفكر الإسلامي (فترة التكوين الأولى)، إذاً، عندما نطلق في هذا البحث كلمة «الصوفي» ومشتقاته نقصد منه الصوفي في هذا الإطار.

فنبدأ بذكر نبذة عن طبيعة المصطلح الصوفي **أولاً**، ثم نقف عند بعض المصطلحات الأهم في الشبكة الدلالية الصوفية **ثانياً**، وتحديد مفهوم الجهاد فيها كي نخرج في النهاية بتفسير لما طرأ على المفهوم في التراث الصوفي.

أولاً: المصطلحات الصوفية (الحقل الدلالي)

١ - سيرورة المصطلحات الصوفية

للدكتور رفيق العجم في كتابه القيم **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي** دراسة رصينة حول حركة سير المصطلحات الصوفية. فهو يعزو بداية ظهور هذه المصطلحات إلى بواكير حركة الزهد والتصوف منذ أوائل القرن الثاني للهجرة؛ حيث كانت قليلة العدد ومحدودة المفاهيم والمعاني والأغراض. ولكن المصطلح الصوفي بحسب رأي العجم نما مع نمو الفكر الصوفي وتوسع أغراضه ومعانيه، وفتحت أمامه آفاق ومفاهيم جديدة واستحدثت دلالات ساعدت في غنى أغراضه وتعدد أبعاده ومجالاته. وهكذا تابع هذا المصطلح مساره إلى أن بلغ مستوى النظرة الشمولية والفلسفة الخاصة به.

وهذا في نظر العجم دأب كل حقل للمعنى حيث «يبدأ محدوداً بأغراض ومفاهيم أولية»، ولكنها تتوسع مع الوقت وتتعدد لتشمل نواحيَ ومعانيَ

عديدة، وتتراكم عند أصحابه جيلاً بعد جيل عبر عملية أخذ الخلف عن السلف. ولم يُستثنَ المصطلح الصوفي من هذه القاعدة حيث تحوّل «تدريجياً نحو ترديد ما جاء عن كبار الأولياء وما حصر من اصطلاح مضافاً إلى ذلك اعتماد ذكر الرواية عن هؤلاء (...) بعبارة: جاء عن، قال فلان عن فلان».

٢ ـ أنواع المصطلحات الصوفية

تعددت المصطلحات الصوفية بحسب العجم بتعدد جوانب الحياة العرفانية التي تتمثل في الطريق والارتحال، والممارسة الوجدانية، والمذهب، والمقامات والأحوال.

فمثلاً من المصطلحات التي تنتمي إلى **الطريق** يذكر العجم: السفر، والرحلة، والحج، والسلوك، والسالك، والمقامات، والأحوال، والمجاهدة، والوصول، والواصل، والغاية، والمعراج، والسائر...

ومن المصطلحات التي تنتمي إلى **التجربة الصوفية**: التجربة، والرؤيا، والكشف، والمشاهدة، والوارد، والنقر، والهواجم، والهواجس...

وكذلك من المصطلحات التي تنتمي إلى **المذهب**: الإحسان، والإرادة، والحضرة، والفيض، والجذبة، والولاية، وحقيقة الحقائق، وأمهات السماء، والشيخ، والمريد، والقطب، والولاية، والإنسان الكامل، والغوث، وقطب الأقطاب، والطريقة...

ومن المصطلحات التي تنتمي إلى «**الأحوال**» و«**المقامات**»: التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضى، والتأمل، والقرب، والمحبة، والخوف، والرجاء، والشوق، والأنس، والطمأنينة، والمشاهدة، والتعين...

٣ ـ المصطلحات الرئيسة في المنظومة

بعد أن عرفنا المصطلح الصوفي وكيفية سيره الدلالي بمرور الزمن، علينا الآن أن نتوقف عند بعض من أهم المصطلحات داخل هذه

المنظومة حتى يكون بوسعنا رسم خارطة تساعدنا على تعريف موضع الجهاد فيها.

لعل من الصواب أن نتصور «عملية التصوف» أو ما يحدث فيه من البداية حتى النهاية، كخط مستقيم يبدأ من مكان وينتهي إلى مكان، ونتصور إلى جانب هذا الخط «الشخص الصوفي» الذي يبدأ بالسير حذو الخط، ونرجع بعد ذلك إلى المنظومة الصوفية لنجد المصطلحات المناسبة للأجزاء المختلفة من الخط. ويخلص لنا بهذا الرجوع المصطلحات الرئيسة الآتية:

الطريقة، الحال، المقام، النفس، الهوى، التهذيب، التزكية، السالك، الحقيقة، الشريعة، التهذيب[٢].

إذاً، يبدأ الصوفي سيره على الطريقة، وينتقل من حال إلى حال ليرتقي من مقام إلى مقام، حتى يفتح الله عليه ويصل إلى الحقيقة. ومن آكد ما عليه أن يفعل في هذا الصدد والذي رُكز عليه بشكل أساس في التراث الصوفي هي «تزكية النفس» و«تهذيبها» حتى تكون قادرة على نيل المقصود[٣]، ويأتي هنا دور **«المجاهدة»** و**«الرياضة»** اللتين ذكرتا كثيراً عند الكلام عن التزكية والتهذيب، ولربما قد استعملت كل واحدة مكان الأخرى؛ إذ يبدو أن الغرض من وراء الاثنتين كان شيئاً واحداً وهو تهيئة النفس للرقي بالمقامات[٤]. والآن ما هي **«المجاهدة»**؟

أ ـ المجاهدة

تُعرّف المجاهدة هنا على أنها عبارة عن «حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال»[٥]. ونفهم من هذا التعريف أن معنى

---

(٢) لتحديد المصطلحات الصوفية الواردة في هذه الصفحة وبيان تعاريفها عند المتصوفة، انظر: العجم، رفيق، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**.

(٣) قارنه بما عند نيكلسون، رينولد، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص٧٨ ـ ٧٩.

(٤) يقول لسان الدين الخطيب في هذا: «خص بعض المدونين المجاهدات بما يرجع إلى الأمور البدنية، والرياضات بما يرجع إلى الأمور النفسانية، وعندي أن الكل راجع إلى الأمور النفسانية». انظر: لسان الدين الخطيب، محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني، **روضة التعريف بالحب الشريف** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٦م)، ص٤٧٥.

(٥) ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، **التعريفات** (بيروت: مجلة الأبحاث ـ الجامعة الأميركية، عدد ٣٦/١٩٨٨م)، ص١٧.

التعب وتحمل أو تحميل المشقة الذي هو الأصل اللغوي لمعنى الجهاد موجود هنا، ولكنه منصب على شيء غير ما وجدناه عند الفقهاء ويمارس في مجال مختلف، وهو:

- حمل النفس على المشاق البدنية.

- مخالفة الهوى على كل حال.

فتحميل المشاق البدنية للنفس يتم بمحاسبتها من قبل صاحبها (السالك) «فينبغي إذا رآها قد قارفت معصية أن يعاقبها كما سبق، فإن رآها تتوانى بحكم الكسل في شيء من الفضائل، أو ورد من الأوراد، فينبغي أن يؤدبها بتثقيل الأوراد عليها (. . .) وإذا لم تطاوعه نفسه على الأوراد، فإنه يجاهدها ويكرهها ما استطاع»[6].

ومخالفة الهوى الذي يعتبر الأصل في المجاهدة تتم عن طريق إفطام السالك «نفسه عن المألوفات والشهوات واللذات ويحملها على خلاف ما تهوى في عموم الأوقات، فإذا انهمك في الشهوات، ألجمها بلجام التقوى والخوف من الله (ﷻ)، فإذا حرنت ووقفت عند القيام بالطاعات والموافقات ساقها بسياط الخوف وخلاف الهوى ومنع الحظوظ»[7].

إذاً، المجاهدة هنا تعني مجموعة من الأعمال والنشاطات «البدنية» وتحميل المشاق على النفس[8] بآداب مخصوصة من أجل تخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل بمخالفة الهوى[9]، حتى تستعد للتقلب في

(٦) ابن قدامة المقدسي، أحمد بن محمد، **مختصر منهاج القاصدين** (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، ١٣٩٤هـ)، ص١١.

(٧) الجيلاني، عبد القادر، **الغنية لطالبي الحق ﷻ في معرفة الآداب الشرعية ومعرفة الصانع** (مصر: البابي الحلبي، د.ط، ١٣١٨هـ)، ج٢، ص١٦٠.

(٨) **النفس**: لفظ مشترك بين معانٍ، ويريد به أهل التصوف في الغالب أنه «المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان». لأنهم يريدون بالنفس «الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان، فيقولون: لا بد من مجاهدة النفس وكسرها». انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٩٩٢م)، ج٣، ص٥.

(٩) **الهوى**: هو ميل النفس إلى مقتضيات الطبع، والإعراض عن الجهة العلوية بالتوجه إلى الجهة السفلية. انظر: القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق، **اصطلاحات الصوفية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب: مركز تحقيق التراث، د.ط، ١٩٨١م)، ص٤٦. والنقشبندي، أحمد الكمشخانوي، **كتاب جامع الأصول في الأولياء: أنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق ومهمات المريد** =

الأحوال[10] وترقى في المقامات[11] كي تكمل الطريقة[12] وتصل إلى الحقيقة.

= وشروط الشيخ وكلمات الصوفية واصطلاحهم وأنواع التصوف ومقاماتهم (مصر: المطبعة الوهبية، د.ط، ١٢٨٩هـ)، ص١٠٥.

وانظر كذلك: ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، **الفتوحات المكية** (مصر: دار الكتب العربية الكبرى، د.ط، ١٣٢٩هـ)، ج٤، ص٤٢٨؛ حيث يعرف الهوى بأنه ما تستلذه النفوس، وما لا لذة لها فيه فليس بهواها، ويبين سبب تسميته الهوى لسقوطه في النفس في إشارة إلى المعنى اللغوي للفظ الهوى.

(١٠) الأحوال جمع للحال، والحال معنى يرد من الحق إلى القلب من دون أن يستطيع العبد دفعه عن نفسه بالكسب حين يرد، أو جذبه بالتكلف حين يذهب. انظر: الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الغزنوي، **كشف المحجوب** (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، ١٩٨٠م)، ج٢، ص٤٠٩.

الحال يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تعمل (واجتلاب) كحزن أو خوف، أو بسط، أو قبض أو شوق، أو ذوق يزول بظهور صفات النفس سواء أعقبه المثل أو لا. انظر: القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق، **اصطلاحات الصوفية**، ص٥٧.

(١١) المقامات جمع للمقام، والمقام بفتح الميم فهو ما يتحقق العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلب أو مقاساة تكلف، فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك وما هو مستعمل بالرياضة له، وشرطه أن لا يرتقي منه إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له لا يصح له التوكل ومن لا توكل له لا يصح له التسليم ومن لا توبة له لا تصح له الإنابة ومن لا ورع له لا يصح له الزهد. انظر: النقشبندي، أحمد الكمشخانوي، **كتاب جامع الأصول في الأولياء: أنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق ومهمات المريد وشروط الشيخ وكلمات الصوفية واصطلاحهم وأنواع التصوف ومقاماتهم**، ص١٥٦. والقشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، **الرسالة القشيرية في علم التصوف** (مصر: المطبعة الأدبية، د.ط، ١٣١٩هـ)، ص٣٤.

- العلاقة بين الحال والمقام: «الحال تغير الأوصاف على العبد، فإذا استحكم وثبت فهو المقام». ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، **الفتوحات المكية**، ج٢، ص١٣٣.

- و«الحال سمي حالاً لتحوله، والمقام مقاماً لثبوته واستقراره، وقد يكون الشيء بعينه حالاً ثم يصير مقاماً، مثل أن ينبعث من باطن العبد داعية المحاسبة، ثم تزول الداعية بغلبة صفات النفس ثم تعود ثم تزول، فلا يزال العبد حال المحاسبة يتعاهد الحال، ثم يحول الحال بظهور صفات النفس إلى أن تتداركه المعونة من الله الكريم، ويغلب حال المحاسبة وتنقهر النفس وتنضبط وتتملكها المحاسبة فتصير المحاسبة وطنه ومستقره ومقامه، فيصير في مقام المحاسبة بعد أن كان له حال المحاسبة، ثم ينازله حال المراقبة، فمن كانت المحاسبة مقامه يصير له من المراقبة حال، ثم يحول حال المراقبة لتناوب السهو والغفلة في باطن العبد إلى أن ينقشع ضباب السهو والغفلة ويتدارك الله عبده بالمعونة، فتصير المراقبة مقاماً بعد أن كانت حالاً ولا يستقر مقام المحاسبة قراره إلا بنازل حال المراقبة، ولا يستقر مقام المراقبة قراره إلا بنازل حال المشاهدة؛ فإذا منح العبد بنازل حال المشاهدة استقرت مراقبته وصارت مقامه، ونازل المشاهدة أيضاً يكون حالاً يحول بالاستتار ويظهر بالتجلي، ثم يصير مقاماً وتتخلص شمسه عن كسوف الاستتار». السهروردي، شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد، **عوارف المعارف** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م)، ج٢ (ملحق بإحياء علوم الدين ويبدأ من صفحة ١٤٢)، ص٣٠٠. وانظر كذلك: نيكلسون، رينولد، **في التصوف الإسلامي وتاريخه** (د.م: لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ط، د.ت)، ص٨٠ ـ ٨١.

(١٢) **الطريقة**: هي السير بالسيَر المختصة بالسالكين إلى الله، من قطع المنازل والترقي =

ب ـ الغاية والوسيلة في الجهاد الصوفي

وفي ضوء هذا يمكننا تحديد الغاية والوسيلة في الجهاد الصوفي؛ حيث إن غايته هي تهيئة السالك للتدرج في المقامات وسلوك طريقته بنجاح، ووسيلة ذلك هي مجموعة من الأعمال البدنية والمراقبات الوجدانية التي مجالها النفس البشرية (جسم السالك وروحه).

وبهذا المرور السريع على المصطلحات الرئيسة في التراث الصوفي وصلنا إلى تعريف مصطلح الجهاد وتحديد غايته ووسيلته عندهم. ومن خلال ذلك يظهر لنا أن الجهاد (المجاهدة) ليس مطلباً رئيساً للصوفية وإنما هو وسيلة فرعية وأداة مقطعية يستخدمها السالك[١٣] في طريقه، وأن الحقل الدلالي للمنظومة المفاهيمية الصوفية لها دعائمها ومفاهيمها الأساسية التي تبني هيكلتها بها. ومن الصعب ـ كما رأينا في هذا العرض المختصر ـ عد الجهاد واحداً من هذه المفاهيم الأساسية.

وهذا يعني أننا أمام تطور مفهومي آخر لمصطلح الجهاد بدخوله في المنظومة المفاهيمية الصوفية؛ حيث إنه أفرغ نوعاً ما من المفهوم الذي اكتسبه في النص المؤسس وابتعد كثيراً عنه، واختلف أيضاً مع المفهوم الذي تطوّر لدى الفقهاء بشكل جذري. وبما أن هدفنا هو رصد التطور المفهومي للجهاد، وكل تطور ـ كما قلنا من البداية ـ له أسباب تفسر علة حدوثه، علينا الآن فهم أسباب هذا التطور.

ثانياً: التفسير

يرى رفيق العجم أن كرامات الصوفية وهمومهم في كل عصر كانت مرتبطة بالأوضاع الاجتماعية، والسياسية والاقتصادية والثقافية لذلك العصر،

= في المقامات. انظر: القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق، **اصطلاحات الصوفية**، ص٦.

(١٣) **السالك**: هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه فكان العلم له عيناً. انظر: ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، **التعريفات**، ص١٢.

والسالك هو السائر إلى الله المتوسط بين المريد والمنتهي ما دام في السير. انظر: القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق، **اصطلاحات الصوفية**، ص٩٩. والنقشبندي، أحمد الكمشخانوي، كتاب **جامع الأصول في الأولياء: أنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق ومهمات المريد وشروط الشيخ وكلمات الصوفية واصطلاحهم وأنواع التصوف ومقاماتهم**، ص٨٥.

وكان نتاج عمل الصوفية تحريكاً «للاوعي الفردي إزاء هذه المشكلات في محاولة للتوازن وللتأثير في سلوك الجماعة»[١٤].

ويوافقنا في فرضيتنا عن تأثير رؤية العالم لدى أي مفكر أو نحلة فكرية في فهمه وتفسيره، ويعتقد أن فهم المتصوفة وتفسيرهم لأنفسهم وللوجود أو للغير بكل أبعاده، وتفسيرهم لكل ذلك وللقضايا التي تعرضوا لها، تأثر كثيراً بكيفية ترائي ذلك لهم وتَبدُّد المعرفة في ذواتهم، «مثلما ظهر لهم العالم»[١٥].

فبناء على ذلك، لا يمكننا تفسير المنحى الذي اتخذه «مفهوم الجهاد» في التراث الصوفي بمنأى عن الظروف التي رافقت نشوء التصوف والعوامل التي ساعدت على تقويته ونضجه؛ كما أن مراجعة ما دوّن من التراث الصوفي في وقت مبكر، والأقوال المنقولة من أوائل الزهاد، يبين لنا أن بداية استعمال مصطلح الجهاد (المجاهدة) في معنى «الأعمال المخصوصة المقصودة منها تزكية النفس»، يرجع تاريخه إلى بدايات ظهور حركة الزهد[١٦]. وعليه تبدو لنا النقاط الآتية كأهم العوامل التي ساعدت في استعمال المصطلح في هذا المعنى وتثبيته في الأدبيات الصوفية منذ ذلك الحين:

- الخوف من الله الذي استولى على كثير من الناس وألجأهم إلى العزوف عن الدنيا بأكملها والتوجه نحو الآخرة بتأثير من الآيات القرآنية[١٧] والهامش الذي تركه لهم الشرع في مجال الروحانيات[١٨]. فبأثر من ذلك، أعرض الزهاد عن مظاهر الحياة الدنيا وأقبلوا على الاستعداد للآخرة، ورأوا في تزكية النفس وتهذيبها والعكوف على «مجاهدتها» سلامة ونجاة من عذاب الآخرة وخزي يوم الحساب.

---

(١٤) انظر: العجم، رفيق، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، صx-xi. وفي رأيي هناك نقص لغوي في التعبير، إذ الأحسن أن يقال: بأوضاعه الاجتماعية، والسياسية والاقتصادية، والثقافية.

(١٥) انظر: العجم، رفيق، المصدر نفسه، صxi.

(١٦) انظر على سبيل المثال كتب الحارث المحاسبي وابن أبي الدنيا اللذين كانا من أوائل من طوروا فكرة «مجاهدة النفس».

(١٧) انظر: عبد الحميد، عرفان، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها** (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م)، ص٥٢ و٦٠ ـ ٦٣.

(١٨) انظر: عبد الحميد، عرفان، المصدر نفسه، ص٥٧ ـ ٥٩.

ـ عدم شرعية الجهاد مع الحكام آنذاك في رأيهم؛ فبعد حدوث مجزرة كربلاء وقتل الحسين بن علي (ﷺ) وأهل بيته على يد يزيد بن معاوية، وما رآه عامة الناس من وراء هذا الحادث من انتهاك حرمة بيت النبوة والاستخفاف بقدره وبالتالي الاستخفاف بالدين. وكما أثر هذا الحادث كثيراً في مجمل حركة التصوف[١٩]، كذلك كان له تأثير قوي في نزع الشرعية عن كل من تلا يزيد على سدة الحكم.

هذا الانكفاف من القتال تحت راية الحكام استمر حتى في العصر العباسي الأول الذي نرى فيه نشوء حركات الزهد المنظم وكذلك ظهور الصوفية الأوائل فلم يزل هناك أناس يسألون الأئمة الفقهاء عن جواز (صحة) الخروج مع «هؤلاء الولاة». وسوف نأتي بمثالين من استفتاءات حول هذا الموضوع من كتب الفقه حتى يكون دليلاً على ما قلنا:

المثال **الأول**: من **المدونة الكبرى** للإمام مالك وقد سئل عن الجهاد (القتال) مع حكام زمانه «وقال مالك: لا أرى بأساً أن يجاهَدَ الروم مع **هؤلاء الولاة**». ويروي تلميذه ابن القاسم أنه قال لمالك: «يا أبا عبد الله إنهم (الولاة) **يفعلون ويفعلون**، فقال لا بأس على الجيوش وما يفعل الناس، وقال ما أرى به بأساً، ويقول لو ترك هذا أيْ لَكان ضِراراً على أهل الإسلام»[٢٠].

والمثال **الثاني**: نقله المقدسي عن الإمام أحمد في شرح عبارة الخرقي الذي يقول: «ويغزى مع كل بر وفاجر». فيقول المقدسي في شرح هذه العبارة: «قال أبو عبد الله (الإمام أحمد) وسئل عن الرجل يقول: أنا لا **أغزو ويأخذه ولد العباس، إنما يوفر الفيء عليهم**. فقال: سبحان الله، هؤلاء **قوم سوء**، هؤلاء **القعدة، مثبطون جهال**»[٢١].

هذان النموذجان يعكسان مدى قوة الفكرة وحضورها في أذهان الناس.

---

(١٩) انظر: عبد الحميد، عرفان، المصدر نفسه، ص٦٣.

(٢٠) الأصبحي، مالك بن أنس، **المدونة الكبرى** (المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب، د.ط، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م)، ج٢، ص٥. والتسويد من عند الباحث.

(٢١) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، **المغني** (القاهرة: هجر، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، ط١)، ج١٣، ص١٤. والتسويد من عندنا.

ففي رأينا لم يكن أوائل الزهاد بعيدين عن هذا التوجه الذي كان يُفَسر من قبل الفقهاء بـ«القعود عن الجهاد» الذي كان اتهاماً ثقيلاً خاصة على من كانوا معروفين بين الناس بالصلاح والتقوى والورع و«الزهد».

هذا الأمر جعل الزهاد الذين لم يروا رأي الفقهاء من وجوب الجهاد مع الحكام، ولم يكن لهم حيلة أمام قهر السلطة الحاكمة وأمام منتقديهم[٢٢]، جعلهم يلجؤون إلى ما يبرر عملهم من عدم المشاركة في الحروب.

ـ الحروب الأهلية وما تم من تصفية الحسابات والصراع على السلطة باسم الدين «والجهاد». هذا الأمر جعل الجهاد ألعوبة في يد كل من يريد حشد الجمهور حوله ويقاتل من أجل غرضه الذي كان في كثير من الأحيان سياسياً بحتاً، فالحروب الأهلية إلى جانب ما ورّثت من الشعور بالذنب والخطيئة لدى بعض من خاضها، وكراهية العنف والنفور من خوض المعارك لدى كثير ممن عاصرها، كان لها تأثير مباشر في البحث عن نوع آخر من الجهاد أقل عنفاً وأكثر طهارة وأقرب إلى ما كان يعرفه هؤلاء من طبيعة الدين الإسلامي الحنيف المتسامح، وأبعد من المطامع والشهوات، وأقل قابلية للاستخدام لأغراض سياسية[٢٣].

ـ حياة الترف والإقبال على الدنيا وزخرفها والتوجه نحو ما كان يجلب من أرض المعركة من الغنائم والسبايا والأموال. ففي رأي الزهاد كان بعض

---

(٢٢) من أشهر ما نعثر عليه مما له طابع نقدي لموقف الزهاد من القتال، هي الأبيات المشهورة لـ«عبد الله بن المبارك» لما كان مرابطاً في طرطوس سنة ١٧٧هـ، أرسلها إلى «الفضيل بن عياض» الزاهد الشهير، ويقول في مطلعها:

«يا عابد الحرمين لو أبصرتنا ... لعلمت أنك بالعبادة تلعب

من كان يخضب خدّه بدموعه ... فنحورنا بدمائنا تتخضب

أو كان يتعب خيله في باطل ... فخيولنا يوم الصبيحة تتعب»

هذه الأبيات تترجم بوضوح الجو الذي كان فيه هؤلاء ومدى صعوبة موقف أمثال الفضيل. للاطلاع على الأبيات كاملة، انظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م)، ج١٢، ص٢٤٠.

(٢٣) انظر: عبد الحميد، عرفان، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**، ص٤٩ ـ ٥٣: حيث جمع بين أقوال الباحثين في هذا المجال وكذلك ذكر نماذج من أقوال ومواقف الزهاد.

من يخرج للجهاد الذي فسره الفقهاء بـ«القتال»، يطمع في الغنيمة والمال[٢٤].

هذا أيضاً دعا الزهاد إلى أن ينشغلوا بجهاد آخر يساعدهم على هدفهم في العبور من الدنيا بسلام والوصول إلى الآخرة بنفس زكي وقلب نقي وروح طاهرة وجسم قد أبلي في الطاعة وسبيل الخير بفعل «المجاهدة»[٢٥].

هذه كانت جملة من الأسباب التي ساهمت في اعتقادنا في أن يأخذ الجهاد هذا المفهوم المعين لدى الصوفية، لكن كما قلنا عند الحديث عن سيرورة المصطلحات الصوفية، لم تتوقف حركة التصوف عند محطة الزهاد الأوائل بل تحولت إلى نهضة روحانية شاملة وواعية، لها نقطة لانطلاقها ومسيرة تخطوها وأهداف ترنو إليها. وبتطور الفكرة استفحلت المفاهيم المنبثقة عنه، فلو كان استعمال الزهاد مصطلح الجهاد ـ تعبيراً عن مكابدتهم ـ مرتبط بما قدمنا من الأسباب، احتاج الصوفية في ما بعد إلى البحث عن التأصيل الشرعي لها، كما فعلوا مع الأجزاء الأخرى داخل المنظومة المفاهيمية لديهم[٢٦].

وهنا جاء دور استدعاء النص وبالتحديد الأثر المعروف: «رجعتم من

(٢٤) من أقدم من كتب في هذا الموضوع هو الحارث المحاسبي حيث يقول في كتابه آداب النفوس: «وبلوى أهل الغزو وما ينوبهم في مغازيهم من الفتنة والبلية أعظم من بلية غيرهم من الذين يعملون أعمال البر. وهم قبل أن يدخلوا في هذه الأشياء في عافية، فإذا دخلوا جاءت الفتنة من تحاسد بعضهم لبعض، **وطمعهم فيما يرجون من السهام، وطمعهم في الحملان وما يجعل للناس في سبيل الغزو**. ولقد سمعت رجلاً من المذكورين من أهل الغزو وممن له غناء عند لقاء العدو واسم عظيم في المطوعة، يقول: الخيل قد خرجت ولم يُقضَ لي الخروج فيها؛ أما السلامة فأحب أن يسلموا، **ولكني أكره أن يغنموا وليس أنا فيهم**. ولقد رأيت من يغار على ما يقوى به بعض الغزاة حيث لم يعط هو وأعطي غيره، كما يغار الرجل على بعض حرمه. **ولقد رأيت من غزا ولم يغنم، ودّ أن لم يكن غزا**... فليحذر الرجل على كل عمل يعمله من أعمال الدنيا والآخرة، وليراقب الله فيه، ويعامله بضمير خالص، ويحذر اطلاع الله على فساد ضميره، ويحذر اطلاع المخلوقين على عمله، فإن كناس الحشوش أكرم من هذا الصائم وهذا المصلي وهذا القائم وهذا **الغازي الذي يكره أن ينال المسلمون من غنائم الروم «والجالس في بيته ببغداد يحب» أن يغنموا منهم**». انظر: المحاسبي، الحارث بن أسد، **آداب النفوس** (بيروت: دار الجيل، د.ط، ١٩٨٤م)، ص٧٣ ـ ٧٤. التسويد ووضع المزدوجين حول الكلمات من عمل الباحث.

(٢٥) انظر: عبد الحميد، عرفان، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**، ص٤٩ ـ ٥٣: حيث ذكر أقوال الباحثين في هذا المجال وكذلك تطرق إلى نماذج من أقوال ومواقف الزهاد.

(٢٦) انظر: عبد الحميد، عرفان، المصدر نفسه، ص٦٥.

الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»، حتى تتم من خلاله البرهنة على حقانية تسمية محاولات كبح النفس بـ«المجاهدة». ومما يجعلنا نقطع بأن هذه الرواية ظهرت في وقت متأخر وليس في بدايات ظهور الزهد، عدم ذكره في متون الصوفية والزهاد الأوائل مع وجود المبررات؛ حيث الحديث عن المجاهدة وفضيلتها وتزكية النفس وما يدعو إليه المقام من ذكر الأدلة لذلك. فبمراجعة عدد من المصنفات في هذه المرحلة، نواجه غياباً تاماً لهذه الرواية[٢٧].

إذاً، تسمية المكابدة للنفس والمكافحات معها بغية تزكيتها وتهذيبها بالمجاهدة، جاءت مع بداية حركة الزهد ولأسباب أوضحناها، ولكن التنظير له وجعله فكرة لها مسوغات شرعية (فقهية) جاءت متأخرة عندما بدأ الصوفية بالتنظير والتأصيل لأفكارهم عموماً. ومن هنا برزت مجاهدة النفس كالنِدّ وربما المستوى الأعلى للجهاد القتالي؛ إذ في البداية كانت العملية قاصرة على استعمال المصطلح وممارسة المفهوم فقط، لكن بظهور التنظير وخاصة على النحو الموجود في هذا الأثر، أصبحت مجاهدة النفس هي الأصل الأساس وباقي صور الجهاد أفرعاً عنها. وهذا كله ساعد في أن يأخذ مفهوم الجهاد عند الصوفية المنحى الروحاني البحت وتنصرف أنظار «أهل الطريقة» إلى مجاهدة النفس (الجهاد الأكبر) من دون إعطاء اهتمام كبير لمجالات الجهاد الواسعة والمتنوعة.

لكن علينا أن نذكر هنا أنه مع إسراف بعض المنتسبين إلى التصوف وخاصة في العصور اللاحقة في الانشغال بمجاهدة النفس، وحصول الإعراض العملي عن الجهاد القتالي لدى شريحة واسعة من المتصوفة أتباع الطرق، إلا أن منظري التصوف لم يتطرقوا أبداً إلى الحديث عن إلغاء القتال أو عدم عدّه جهاداً، ولم يحصل التطابق المفهومي بين الجهاد ومجاهدة

---

(٢٧) راجع في هذا كتاب الزهد لوكيع بن الجراح ت. ١٩٧هـ؛ حيث جمع كثيراً من الأحاديث والروايات عن الصحابة في الموضوع ولم يذكر هذه الرواية. وكذلك كتاب الزهد لعبد الله بن المبارك. وأيضاً الكتب التي كتبت مباشرة في موضوع «العناية بالنفس» مثل معاتبة النفس وآداب النفوس للمحاسبي ومحاسبة النفس والإزراء عليها لابن أبي الدنيا ورياضة النفس للحكيم الترمذي. وقارنه كذلك مع ما عند:

Cook, David, *Understanding jihad* (Berkeley: University of California Press, 2005), pp 35-39.

النفس[٢٨]، بل كان الحديث دائماً عن الأولوية والأسبقية والأهمية[٢٩]. وفوق ذلك هناك زهاد ومتصوفة، حتى في القرنين الثاني والثالث، سجل لنا التاريخ بطولاتهم ومساهمتهم في القتال[٣٠].

---

(٢٨) انظر: Ibid, pp37-39.

(٢٩) انظر: النقشبندي، أحمد الكمشخانوي، **كتاب جامع الأصول في الأولياء: أنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق ومهمات المريد وشروط الشيخ وكلمات الصوفية واصطلاحهم وأنواع التصوف ومقاماتهم**، ص٦٠، حيث يقسم الجهاد إلى ثلاثة أقسام ويعرفها على هذا النحو: «مجاهدة العام وهو مع الكافر الظاهر، ومجاهدة الخاص مع الكافر الباطن، ومجاهدة الأخص مع النفس». هذا النص نموذج من اعتراف الصوفية لباقي صور الجهاد غير مجاهدة النفس.

(٣٠) للاطلاع على صور من جهاد المتصوفة القتالي انظر: الخطيب، أسعد، **صور من جهاد الصوفية في القرنين الثاني والثالث الهجريين** (دمشق: مجلة التراث العربي، العدد ٧٣، السنة ١٩، جمادى الآخرة ١٤١٩ ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٨). وكذلك:

Cook, David, *Understanding jihad*, pp 44-48.

القسم الثاني

مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي النهضوي والتجديدي

الفصل الخامس

مفهوم الجهاد في فكر النهضة والإصلاح الديني

تمهيد

يشمل هذا الجزء من الناحية التاريخية الحقبة الزمنية الممتدة بين بداية الاستعمار وحتى انصرامه في منتصف القرن العشرين وقيام الدولة الوطنية في معظم البلاد الإسلامية[1]. ومن الناحية الفكرية نحاول فيه رصد التطورات المفهومية للجهاد عند رواد النهضة والإصلاح الديني في المجتمعات المسلمة، وبما أن إحصاء جميع الكتابات والبحث عن جميع الأفكار المطروحة ورصدها أمر في غاية الصعوبة، فسوف نقتصر على دراسة الذين كان لهم الدور الريادي في إحداث التغييرات وكانوا بتعبير آخر المعبرين الأساسيين عن الفكر الإسلامي في تلك الحقبة.

ونحن إذ ننتقل إلى هذه الحقبة نجد أنفسنا أمام تطور نوعي وتحول في

(١) يمكن تقدير هذه الحقبة بشكل تقريبي من ١٨٥٠ إلى ١٩٥٠. وبالنسبة إلى الهند، صحيح أن دخول الاستعمار فيها كان في وقت سابق لهذا، لكن الفترة الشمولية لحكم الإنكليز والسلطان على جميع أنحاء البلد بدأ بما يطلق عليه اسم «التمرد» (Mutiny) في ١٨٥٧. انظر: البهي، محمد، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط٤، د.ت)، ص١٧.

ويُرجع بعضٌ بداية ما سموه بالصحوة الإسلامية إلى تاريخ متقدم على هذه الفترة على الرغم من أن الصحوة الإسلامية كمصطلح دخل في أدبيات المفكرين المسلمين في وقت متأخر جداً. وفي هذا الإطار يبدؤون بالكلام عن الحركة الوهابية وما تلتها من الحركات مثل حركة السنوسية في ليبيا والمهدية في السودان. واقتصر تحدي بعض هذه الحركات على حدود الدولة العثمانية فقط مثل الحركة الوهابية، بينما تصدى بعضها الآخر للدولة العثمانية وللاستعمار الغربي في بداياته معاً مثل الحركات السنوسية والمهدية. ولكل هذه الحركات كتابات في عدة مجالات منها الجهاد وإحياؤه وممارسته. لخلاصة مفيدة عن تاريخ هذه الحركات والنقاط الرئيسة في فكرها انظر: عمارة، محمد، **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ط١، ١٩٨٥م)، ص١٣ ـ ٢٢.

النقاش حول مفهوم الجهاد وممارسته لم نشهد له مثيلاً من قبل، ذلك أن مفردة «الجهاد» دخلت مرة أخرى في نسق جديد ونسيج من المفاهيم مختلف تماماً عن المنظومة المفاهيمية التي ألفناها سابقاً لدى الفقهاء والمتصوفة. وحتى نستطيع فهم هذا التطور بشكل جيد، ومتابعة الجهاد في السياقات الجديدة التي يدخل فيها لا بد لنا من الانتباه إلى قضية مهمة وهي سرعة التطورات وتتابع الأحداث والتنوع في المقاربات بحسب الأشخاص أحياناً أو حتى تغير الرؤى لدى شخص واحد بمضيّ الزمن. فلذلك لم نعد نرى أنفسنا أمام مدارس مؤسسة لها دعائمها الفكرية ورجالاتها و«منظومتها الفكرية والمفاهيمية» الواحدة، كما كان لدى الفقهاء والصوفية، بل سيكون تعاملنا هنا مع الاتجاهات والأشخاص ضمن كل اتجاه والمنظومة المفاهيمية التي تشكلت في كل منها.

أولاً: الاتجاهات الواردة في فهم الجهاد

١ ـ الجهاد دفاع عن الدين لا الأوطان

ما يحدث في هذا الاتجاه هو عبارة عن قراءة للفقه الحنفي في إطار ضيق متمثلاً في بعض الكتب المتأخرة[٢] لهذا الفقه، يعاد تأويلها بأثر رجعي لتصورات حديثة. وواقع الأمر أنه لا تحدث هنا أية محاولة لفهم الجهاد من خلال نصوص القرآن والسنة، بل يفترض سلفاً مفهوم الجهاد مرادفاً للحرب الدينية[٣] الذي يقابله مفهوم الحرب المدنية[٤] الذي يزعم أصحاب هذا الاتجاه أن ذلك ما يقوله «التراث الإسلامي»[٥] وليس النصوص المؤسسة.

---

(٢) من هذه الكتب هي: عالمكيري، والهداية، والتتارخانية. انظر:

Malik, Hafeez, *Political Profile of Sir Sayyid Ahmad Khan: A Documentary Record* (Islamabad: Institute of Islamic History, Culture and Civilization, Islamic University, F. P, 1402/1982), p 309.

(٣) انظر مثلاً: Ibid, p 313;

حيث يقول:

"A country may be Darul Harb in two senses (...) 2nd, in the sense of its law being lawful for the faithful to make religious war (Jihad) upon it."

(٤) انظر مثلاً: Ibid, p 320;

حيث يقول:

"Oppression which justifies jihad must be not in civil but in religious matters."

(٥) انظر: Ibid, p 323.

ومع ذلك يحاول أصحاب هذا الاتجاه ـ الذي ربما كان رائده الأول هو السيد أحمد خان الهندي ـ عرض مفهوم الجهاد بعيداً عن مفاهيم مثل: «الغدر»، و«القسوة»، والذي لا يمكن تحميله معانيَ مثل: «العنف» و«سفك الدماء»، كما يبتعد ـ بالطبع ـ كل البعد عن «التحدي» و«المواجهة»[٦].

وحتى تتم إعادة تفسير الجهاد بحسب هذا المعنى يقرأ أصحاب هذا الاتجاه مفاهيم «دار الإسلام» و«دار الحرب» و«الهجرة» الواردة في كتب الأحناف من جديد ويسقطوها على «الهند» في ضوء «وضع المسلمين تحت حكم البريطانيين فيها»[٧]. هذا الوضع الخاص وما يقتضيه حاضر دائماً ولا يغيب عن أصحاب هذا الاتجاه ويبقى فاعلاً في جميع مراحل «القراءة الاسترجاعية».

إذاً، المسألة هكذا: الجهاد عبارة عن «الحرب دفاعاً عن المعتقد»، وهذا معنى كونه «في سبيل الله»[٨]، وحتى يكون هذا الجهاد شرعياً يجب أن يكون موجهاً ضد «دار الحرب» فقط[٩]، شريطة أن تتوافر فيها عدة شروط تُحوِّلُها إلى «دار كفر» أو بالأصح «دار تكفير» واضطهاد، فدار الحرب وفقاً لهذا التفسير هي مجرد اسم تقني لبلد لا يحكمه حكم إسلامي، والمسلمون فيه رعايا لحاكم غير مسلم، في مقابل دار الإسلام التي تدار بحكم الإسلام[١٠] فحسب، فدار الحرب درجات ومراتب بحسب أوضاع المسلمين فيها، ولا تستدعي جميعها الجهاد بالضرورة.

ففي الحالة التي يجد المسلمون فيها حرية التدين والمعتقد في بلد تحت حكم غير إسلامي يحمي لهم هذا الحق ويحترمه، فإن ذلك البلد يعتبر بالنسبة إليهم «دار أمان» وهم «مستأمَنون» فيه[١١]. وعلى ذلك فإن لهم العيش هناك، ويحرم عليهم الجهاد (الحرب الدينية) فيه و«التمرد» ضد حاكمه[١٢].

---

(٦) Muhammad, Shan, *Sir Syed Ahmad Khan: A Political Biography* (India: Prakash Printing Press, n.d), p 313.

(٧) Malik, Hafeez, *Political Profile of Sir Sayyid Ahmad Khan: A Documentary Record*, p 322.

(٨) Ibid, p 320.

(٩) Ibid.

(١٠) انظر: Ibid, p 316.

(١١) Ibid, p 321.

(١٢) انظر مثلاً: Ibid, pp 322-323.

أما في الحالة التي يواجه فيها الرعايا المسلمون في بلد «كافر» تحت حكم غير إسلامي مضايقات واضطهادات بسبب دينهم، فعليهم حينئذ ترك دار الحرب و«الهجرة» منها إلى حيث يجدون الأمان على دينهم وممارسة شعائرهم من دون أي اضطرار لحمل السلاح على الحكومة، وهو وضع يشبه تماماً حال المسلمين الأوائل الذين انسحبوا «بهدوء» من مكة وذهبوا إلى المدينة والحبشة في زمن النبي (ﷺ)، على الرغم من أن الحبشة كانت تحت حكم مسيحي[١٣].

وفي الحالة التي تكون فيها الدارُ دارَ حرب كما لو كانت بلداً ليس بينه وبين بلد المسلمين معاهدة، والمسلمون فيه مضطهدون وممنوعون من ممارسة شعائر دينهم بحرية، فإنه ليس كافياً أن يكون أغلب أهل ذلك البلد كفاراً (غير مسلمين) أو الحكم الجاري فيه حكم غير إسلامي كي يشرع الجهاد، وإنما لا بد من أن يمنَع المسلمون فيه من ممارسة «أركان الإسلام» وليس أشياء دون ذلك في الأهمية[١٤]، بل يجب أن يوجد فيه «الظلم» و«الصد» عن سبيل الله[١٥]، فإذا كان بلد من البلاد المجاورة لبلاد المسلمين هكذا، فعليهم في البلد الإسلامي أن يختبروا قدراتهم وإمكانياتهم ويدرسوا إمكانية الفوز في المعركة لو خاضوها، فإن وجدوا أنفسهم قادرين على النصر، عليهم حينئذ إشهار السيوف والزحف إلى دار الحرب تلك، لكن لو كان احتمال الهزيمة أغلب، ففي مثل تلك الحالة **لا يجوز** لهم الإقدام على الجهاد، بل عليهم أن يسكتوا، والحل الأمثل للرعايا المسلمين المضطهدين هو الرحيل من تلك الديار[١٦].

ويتم التأكيد هنا دائماً أن وضع المسلمين في الهند أقرب إلى كونهم «مستأمنين» في «دار الأمان»[١٧]، فيجب عليهم الولاء التام للإنكليز وعدم عصيان أمرهم لأن حريتهم الدينية مضمونة تحت حكمهم. لكن لنفترض جدلاً أنه وفي وقت ما ولأمر ما تغير الوضع ومنع المسلمون من «القيام بطقوس دينهم» بحرية، فعليهم الهجرة إلى بلد يجدون فيه المجال الرحب،

---

(١٣) Ibid, p 317.
(١٤) Ibid, p 320.
(١٥) Ibid.
(١٦) Ibid.
(١٧) Ibid, pp 321-322.

ويحرم[١٨] عليهم في أي حال من الأحوال وتحت أية ظروف، القيام بالجهاد ضد الإنكليز. يقول سيد أحمد خان شارحاً وضع المسلمين في الهند تحت حكم الإنكليز:

«من المعروف جيداً أن الحكومة لم تقم حتى الآن بوضع أي عقبة أمام حرية المعتقد واحترام الطقوس الدينية لرعاياها المتدينين، وأنها لن تفعل ذلك في المستقبل أيضاً، لأن الملكة في إعلان لها قد تكرمت بإعطاء ضمانة لهذا الغرض، ومع ذلك، لنفترض جدلاً أنه تم انتهاك هذا الحياد؛ حتى في تلك الظروف لن يكون مبرراً للمسلمين التمرد على الحكومة. كل ما يمكنهم القيام به في مثل هذه الظروف هو أن يغتربوا بأنفسهم»[١٩]!!

نلاحظ أنه قد جرت كل المحاولات في سبيل وضع تقييدات متعددة في سبيل ممارسة الجهاد المرادف عندهم للحرب الدينية كي لا تتحقق شرائط حدوثه فعلياً في أي ناحية من النواحي، ومن جانب آخر يُطرح مفهوم «الهجرة» كبديل أفضل وأمثل له، كما يتم تحوير معنى «دار الأمان» الذي نسب في الفقه وخاصة عند الأحناف إلى بلد يسكنه «غير المسلمين»، حتى يتسنى لهم تطبيقه على وضع المسلمين في الهند.

٢ ـ الجهاد إصلاح (جهاد الوقت)

يقارب أصحاب هذا الاتجاه مفهوم الجهاد من منظور اجتماعي، ولأن همّهم الكبير هو «إصلاح المجتمع»[٢٠] وإخراجه من التخلف والنهوض به، يجدون في الجهاد وسيلة للوصول إلى مقصودهم. وهدفهم في استخدام مفردة «الجهاد» في هذا المعنى هو تحريك همم كل أفراد المجتمع وإشراكهم في عملية الإصلاح؛ إذ برأيهم لا نجاح لإصلاح المجتمع إلا بالعمل

---

(١٨) انظر:

Muhammad, Shan, *Sir Syed Ahmad Khan: A Political Biography*, p 127.

(١٩) Malik, Hafeez, *Political Profile of Sir Sayyid Ahmad Khan: A Documentary Record*, pp 309-310.

(٢٠) الكلام عن مفهوم الإصلاح والقضايا المتعلقة به عند محمد عبده وأتباعه كثير ومطول وقد كتبت عنه دراسات وأبحاث متعددة، ولا يعنينا هنا الاستطراد في ذكر جميع المباحث المتعلقة به، بقدر ما يعنينا الاقتراب منه في حدود علاقته بمفهوم الجهاد والأثر المفهومي المتبادل بينهما.

الجماعي[٢١]. يعيب هؤلاء على «طالب الإصلاح» الذي يرى مشاكل المجتمع وتحدياته، لكنه «لا يرضى لنفسه أن يخطو خطوة واحدة في سبيل تحصيله، بل يحب أن يأتيه الإصلاح ساعياً إليه، ويحدق نظره نحو الحكومة، يطلب منها أن تخلق خلقاً جديداً»[٢٢]. ويتساءلون: «أيظنون أنه يمكن لهم نوال شرف أو حفظ ناموس إلا إذا **جاهدوا في سبيل الإصلاح بأموالهم وأنفسهم**؟»[٢٣].

وللسائل أن يسأل هنا عن كيفية قيام الناس بهذا الجهاد وعن ماهية العتاد وهل هو شبيه بجهاد الفقهاء مثلاً والعتاد الذي اقترحوا له؟ يجيب أصحاب الاتجاه عن كيفية الجهاد وماهية عتاده بـ«أن من سنة من قبلنا ومن معنا في عصرنا أن يسعى أفراد الأمة ونبلاؤها في جمع الكلمة، وبذل الدينار والدرهم، وتعاضد الأفكار والأعمال على تحصيل ما يطلبون بأسبابه ووسائله الحقيقية، وبدون توانٍ في العمل ولا فتور في الهمم»[٢٤].

إذاً، الجهاد هنا مرتبط بتبادل الناس مواهبهم وقدراتهم الفردية وإمكانياتهم المادية والمعنوية. وبما أن الاعتماد في هذا الجهاد الإصلاحي على آحاد المجتمع وليس على الحكومة، يكون من الطبيعي أن يُتجنب فيه المنظّرون عن «السياسة»[٢٥]، ولكن عدم الالتفات إلى الحكومة والرهان على

---

(٢١) عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم: محمد عمارة (بيروت: دار الشروق، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، ج٣، ص٥٠.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) المصدر نفسه: ص٥١. والتسويد في النص من عند الباحث.

(٢٤) المصدر نفسه: ص٥٠.

(٢٥) يقول الشيخ محمد عبده في حوار له مع الشيخ رشيد رضا: «إني أعجب لجعل نبهاء المسلمين وجرائدهم كل همهم في السياسة، وإهمالهم أمر التربية الذي هو كل شيء، عليه يبني كل شيء. إن السيد جمال الدين كان صاحب اقتدار عجيب، لو صرفه ووجهه للتعليم والتربية لأفاد الإسلام أكبر فائدة. وقد عرضت عليه حين كنا في «باريس» أن نترك السياسة ونذهب إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات، ونعلم ونربي من نختار من التلاميذ على مشربنا... فلا تمضي عشر سنين إلا ويكون عندنا كذا وكذا من التلاميذ الذين يتبعوننا في ترك أوطانهم والسير في الأرض لنشر الإصلاح المطلوب، فينتشر أحسن الانتشار. فقال: إنما أنت مثبط». عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، جمعها وحققها وقدم لها: محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٧٩م)، ج١، ص٦٨٢.

ويخاطبه الشيخ رشيد في حوار آخر بقوله: «إن السيد جمال الدين رأى أن طريق التعليم والتربية بعيد، وإن الإصلاح الأقرب يكون بإصلاح الحاكم أو الحكومة». فيجيبه عبده: «لو أنه تقرب =

«أفراد الأمة»، يتطلب تحضيرهم لهذه المهمة. ولهذا السبب يساوي الجهاد الإصلاحي عند هؤلاء إصلاح «التربية والتعليم». ومن هذا المنطلق تأتي مخاطبة الأغنياء وحثهم على بذل أموالهم «في سبيل افتتاح المدارس والمكاتب واتساع دوائر التعليم، حتى تعم التربية، وتثبت في البلاد جراثيم العقل والإدراك، وتنمو روح الحق والصلاح، وتتهذب النفوس، ويشتد الإحساس بالمنافع والمضار، فيوجد من أبناء البلاد من يضارع بني غيرها من الأمم، فنكون عند ذلك معهم في رتبة المساواة»(٢٦). ولكن في الوقت نفسه يعرف هؤلاء جيداً أن طريق التعليم والتربية بعيد ولا بد فيه من العمل الدؤوب «ولو عدة قرون»(٢٧).

وهنا يُطرح سؤال آخر وهو: كيف طور هؤلاء هذا المفهوم الجديد للجهاد؟

يتكلم أصحاب هذا الاتجاه عن غزوات الرسول (ﷺ) ولا يبدون تحفظاً في تسميتها بالجهاد(٢٨)، كما أنهم يعترفون بالجهاد القتالي الواقع في تاريخ الإسلام(٢٩). لكنهم يحاولون أن يخرجوا الجهاد من إطاره الفقهي ويعطوه معنى أعم عبر القول: إن «الجهاد في القرآن والسنة يستعملان بمعناهما اللغوي وهو احتمال المشقة في مكافحة الشدائد»(٣٠)، وبذلك يجدون

= من السلطان بمقدار يمكنه من حمله على إصلاح التربية والتعليم ـ من غير تعرض لفساد حاشيته ولا تدخل في شؤونهم بل مساعدتهم على أغراضهم الخسيسة ـ لكان حسناً (. . .) لكنه تدخل في شؤون هؤلاء الفاسدي الطباع والأخلاق، وإصلاحهم من المستحيلات، فأخفق مسعاه». المصدر نفسه، ج١، ص٦٨٣ ـ ٦٨٤.

(٢٦) عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، ج٣، ص٥٠.

(٢٧) يقول محمد عبده مخاطباً أحد الأشخاص: «إن العمل لإخراج الإنكليز من مصر عمل كبير جداً، ولا بد في الوصول إلى الغاية منه من السير في الجهاد على منهاج الحكمة والدأب على العمل الطويل ولو عدة قرون، لا أنه عمل صغير يكفي فيه الكلام في المجالس والكتابة في الجرائد». عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، ج١، ص٦٨٧.

(٢٨) عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، ج٥، ص٨٢ ـ ١٠٢.

(٢٩) انظر مثلاً عبده، محمد، الأعمال **الكاملة**، ج٥، ص٢٥٥ و٢٥٧.

(٣٠) يقول عبده هذا الكلام مُذَيِّلاً تفسيره للآية ١٤٢ من سورة آل عمران: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾. يتكلم قبل هذا عن الجهاد القتالي في غزوات الرسول (ﷺ) وهنا يطرح اعتراضاً بقوله: «ربما يقول قائل إن الآية تفيد أن من لم يجاهد ويصبر لا يدخل الجنة، مع أن الجهاد فرض كفاية». وفي جوابه عن هذا الاعتراض يقول بعمومية استعمال =

المجال للكلام عن نوع آخر من الجهاد «الذي روي عن السلف التعبير عنه بالجهاد الأكبر»[٣١]. ولكن هذا الجهاد الأكبر الذي يتكلمون عنه ليس في الحقيقة الجهاد الأكبر نفسه السلفي (الصوفي)؛ صحيح أن من أمثلته «مجاهدة الإنسان لشهواته»[٣٢] لكن مصاديقه الأهم والأبرز هي «ما يبتلى به المؤمن من مدافعة الباطل ونصرة الحق»[٣٣]؛ إذ «إن لله في كل نعمة عليك حقاً، وللناس عليك حقاً، وأداء هذه الحقوق يشق على النفس، فلا بد من جهادها ليسهل عليه أدائها [أداءها]»[٣٤]. واضح هنا أن هذا الجهاد الأكبر قد خرج من معناه الصوفي المقتصر على مكابدة النفس ووجد مفهوماً جديداً ذا طابع اجتماعي يفصله عن مجرد العمل على النفس ويدخله في مجال المجتمع. وبهذا المعنى الجديد ليس غريباً أن يدّعوا أنه «ربما يفضل بعض جهاد النفس جهاد الأعداء في الحرب؛ فإن الإنسان إذا أراد **أن يبث فكرة صالحة في الناس**، أو يدعوهم إلى خيرهم من **إقامة سنة** أو **مقاومة بدعة** أو **النهوض بمصلحة**، فإنه يجد أمامه من الناس من يقاومه ويؤذيه إيذاء قلما يصبر عليه أحد. وناهيك بالتصدي **لإصلاح** عقائد العامة وعاداتهم، وما الخاصة في ضلالهم إلا أصعب مراساً من العامة»[٣٥].

وبهذا رأينا كيف يُخرج هؤلاء الجهاد عن معناه الفقهي المرادف للقتال في محاولة لتعميمه، ولكنهم لا يأخذون هذا التعميم إلى النهاية؛ إذ سرعان ما يرجعون إلى تخصيصه مرة أخرى بالجهاد في سبيل «الإصلاح» بالأموال والأنفس.

٣ ـ الجهاد بمعناه العام

تُفتح في هذا الاتجاه آفاق رحبة أمام مفهوم الجهاد؛ إذ يبدأ أصحابه بمحاولة إرجاع المفهوم إلى أصله (المفهوم العام الوارد في النصوص

= الجهاد في القرآن والسنة، حتى يتجاوز معناه مجرد الجهاد القتالي الذي اعتبره الفقهاء فرض كفاية. عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، ج٥، ص١٠٢ ـ ١٠٣.

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) المصدر نفسه. والتسويد في المتن من عند الباحث.

المؤسّسة). وبصدد ذلك يضع هؤلاء فاصلاً مفهومياً واضحاً بين الجهاد والقتال، ويشرحون كيف أن الجهاد يختلف مفهومه عن مفهوم القتال، وكيف أنه يشمل أشياء أخرى كذلك.

فالجهاد كما فهموه عبر التحليل اللغوي «عبارة عن احتمال الجهد والمشقة في مقاومة خصم أو عدو، فلا يدخل في معناه حرب من لا يحارب وقتل من لا يقاتل، إذ لا مشاركة في ذلك»[٣٦]، ويستدلون على ذلك بأن القرآن أيضاً ذكر لفظ الجهاد «بمعنى المعالجة والمكابدة في مواضع لا تحتمل معنى الحرب (. . .) وأكثر أحكام الحرب ذكرت في القرآن بلفظ القتال؛ لأن لفظ الجهاد ليس نصاً في معنى الحرب والقتال»[٣٧].

ويُنسب هنا كل ما من شأنه العنف إلى القتال ذي المجال العسكري البحت، بينما يحاول تبرئة الجهاد من العنف «لأن معناه يتحقق ببذل الجهد في مقاومة لا يقتل فيها أحد أحداً»[٣٨]. والحال أن القتال في رأيهم «ليس كذلك إذ لا يتحقق معناه إلا بسفك الدم»[٣٩].

وعلى ذلك بينما يُتبيَّن من كلامهم أن الغرض من القتال هو «مدافعة الأعداء الذين يحاربون المسلمين»[٤٠] «وتأمين المؤمنين الذين كانوا يُفتنون عن دينهم في أنفسهم وأهليهم»[٤١]، يرى هؤلاء أن «كل ما ورد في الحث على الجهاد في سبيل الله مراد به سعي المؤمن بكل الوسائل، حتى ببذل حياته، لإعزاز كلمة الله وإقامة دينه»[٤٢]. وهذا لا يتحقق ضرورة بالقتال أو التربية فقط، ما دام أنهم أكدوا أن الوسائل عامة، فلا غرو إذاً أن يوسعوا في دائرة الجهاد ويروا أن «كل عمل شاق نافع للدين والدنيا، حتى الكسب

---

(٣٦) رضا، السيد محمد رشيد، **المنار** (مصر: مطبعة المنار، ط١)، ج١٥ (سنة ١٣٣٠هـ)، ص٣٣.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) رضا، السيد محمد رشيد، المصدر السابق نفسه، ج٦ (سنة ١٣٢١هـ)، ص٢٩٤.

(٤٢) الكواكبي، عبد الرحمن، **الأعمال الكاملة**، إعداد وتحقيق: محمد جمال طحان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٥م)، ص٢٨٨.

لأجل العيال، يسمى جهاداً»[٤٣]، وأن يعدوا منه كذلك توعية المجتمع وخاصة العلماء، باستخدام «الوسائل اللينة»[٤٤] لتثقيف عقولهم. ويلتمسوا العذر للفقهاء في استعمال لفظ الجهاد بدل القتال؛ لأن الفقهاء في رأيهم وجدوا «هذا اللفظ ألطف وأخف من لفظ القتال ولفظ الحرب»[٤٥].

٤ ـ جهاد الدفاع

يبدو أن أصحاب هذا الاتجاه في رأيي هم من أوائل من فرقوا بين «جهاد الدفاع» و«جهاد الطلب» (الابتداء) وناصروا مفهوم الجهاد الدفاعي بينما رفضوا فكرة الجهاد الابتدائي رفضاً تاماً[٤٦]، ففي رأي هؤلاء يبقى الجهاد مرادفاً للقتال؛ إذ لا نرى منهم تعرضاً للمفهوم مستقلاً عن القتال، في حين يقتصر مجاله عندهم في الدفاع عن المسلمين وأراضيهم في مقابل الاعتداءات الخارجية، ولكن في الوقت نفسه يخسر كثيراً من طابعه هذا ويقترب من شبه التعطيل لصالح العيش السلمي بين المسلم وشريكه الجديد الذي يتقاسم معه أرضه وممتلكاته (المستعمر).

وبطرح قضية اعتراف الدين الإسلامي بسائر الأديان الأخرى وخاصة الديانتين المسيحية واليهودية[٤٧]، يتبرأ الجهاد هنا من «شن الحرب»[٤٨] و«الغريزة العدوانية العربية التي تشكل جوهر الطبع العربي»[٤٩]. وتُقرأ السيرة النبوية والغزوات الحادثة في زمانه (ﷺ) في ضوء هذا التوجه، فلذلك يعتبر «أن الرسول قد حارب دوماً وأبداً للدفاع عن نفسه (. . .) ولم يخض غمار جميع الحروب إلا لسبب واحد ألا وهو الدفاع عن النفس»[٥٠].

وحتى يتم إثبات كل هذا يعطى هنا تفسير مختلف لثلاثة مفاهيم مفتاحية

---

(٤٣) الكواكبي، عبد الرحمن، المصدر السابق نفسه، ص٤٠١.

(٤٤) الكواكبي، عبد الرحمن، المصدر السابق نفسه، ص٣٠٨.

(٤٥) رضا، السيد محمد رشيد، المصدر السابق نفسه، ج١٥، ص٣٣.

(٤٦) الثعالبي، عبد العزيز، **روح التحرر في القرآن** (د.م: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٥م)، ص١٠٣ ـ ١٠٤.

(٤٧) المصدر نفسه، ص٩٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص٩٩.

(٤٩) المصدر نفسه.

(٥٠) المصدر نفسه، ص١٠٨.

مرتبطة بمنظومة الجهاد المفاهيمية. وهذه المفاهيم الثلاثة هي:

ـ «المسلم»/ «الكافر»: تتوسع دائرة مفهوم المسلم هنا حتى تشمل كل «من آمن بالشريعة الإلهية (الإيمان بالله واليوم الآخر») وينسب هذا المفهوم إلى القرآن، فبحسب هذا «المفهوم القرآني» يعتبر اليهود أيضاً مسلمين(٥١).

ـ «سبيل الله»: ويفسر هنا بـ«الاتجاه الذي اختاره الله لعباده»(٥٢). والذي يمكن إتباعه «بمحاربة المعتدين»(٥٣) فقط من دون المبادأة بالقتال(٥٤).

ـ «الفتوحات»: ارتبط مفهوم الفتوحات كذلك بوجود التعدي أو عدمه، «حيث كانت الدول المجاورة متخوفة من قيام الإمبراطورية الإسلامية في شبه الجزيرة العربية (. . .) كما كان الفرس والروم يوجهون مبعوثيهم باستمرار لحث الشعوب الخاضعة للسلطة الإسلامية على الثورة»(٥٥). وبتأكيدهم «أن المسلمين لم يهتموا أبداً بالتبشير»(٥٦)، يبدو لنا أن الهدف من وراء الفتوحات لم يكن في رأيهم لتحقيق أمور مثل إبلاغ دعوة التوحيد أو حمايتها أو القضاء على الأنظمة المناوئة لها، بل كما صرحوا «أسباب تلك الغزوات كانت سياسية خالصة»(٥٧)، وهذه نقلة نوعية في تفسير ماهية الفتوحات.

ثانياً: الخلاصة والتفسير

التطورات التي لاحظناها ههنا من الواضح أنها تتقاطع أو تكاد مع المفهوم التراثي للجهاد الذي أخذ صيغته النهائية في الفقه الإسلامي؛ فبإنعام

---

(٥١) المصدر نفسه، ص١١٢ ـ ١١٣.

(٥٢) المصدر نفسه، ص١١٠.

(٥٣) المصدر نفسه.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه حيث يفسر في ضوء هذا الفهم لسبيل الله آيات مثل: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ۝ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (سورة البقرة، الآيتان ١٩١ ـ ١٩٢) يفسرها على أنها لا تبيح إلا «القيام بحرب دفاعية» و«تدعو المؤمنين إلى الإمساك عن هدر الدماء بدون جدوى، وتوضح لهم أن الله يمكن أن يغفر حتى للأعداء إذا وضعوا حداً لهجوماتهم».

(٥٥) المصدر نفسه، ص٩٩.

(٥٦) المصدر نفسه.

(٥٧) المصدر نفسه.

النظر في الاتجاهات الأربعة التي رصدناها نجد غياباً تاماً للجهاد المطابق للقتال الذي يمارَس في ميدان الحرب، وقد لاحظنا هنا أيضاً قاسماً مشتركاً بين جميع الاتجاهات وهو فهم الجهاد منفصلاً عن القتال وبعيداً عن العنف وشهر السلاح. وهذه نقلة نوعية في المفهوم سيكون لها بالتأكيد انعكاس كبير على التطورات اللاحقة التي سنأتي على ذكرها في الفصول المقبلة.

وهذا يؤيد ما ذكرناه في البداية من أن الجهاد يدخل في هذه الحقبة في منظومة مفاهيمية جديدة مختلفة تماماً عن تلك التي رأيناها سابقاً. فالجهاد الذي استقر مفهومه لدى الفقهاء مرادفاً للقتال ومرتبطاً بمفاهيم مثل: الرباط والثغر والغزو والمعركة والحربية والنَفَل والرَضَخ والسَلَب والغنيمة والفيء والأسير والسبايا والفارِس والراجل والهَجين والبَرذون ونحوه، يتقاطع تماماً عند أهل هذه المرحلة مع كل تلك المفاهيم، وتحصره حزمة أخرى من المفاهيم متعلقة بالحقبة الزمنية التي وصل إليها الجهاد والتي لها متغيراتها وأحوالها الخاصة بها. فكما مر بنا عند سرد الاتجاهات وتحليل النصوص المنقولة من المفكرين، ارتبط مفهوم الجهاد هنا مع مفاهيم مثل: الإصلاح، والتنمية، والتربية، والتعليم، والنهضة، والتقدم، والولاء للحكومة، والتعايش السلمي، ونبذ العنف وما إلى ذلك من المفاهيم التي أثرت في فهم الجهاد وتفسيره وطريقة ممارسته. وهذا يثبت لنا أن الجهاد شهد مرة أخرى تطوراً مفهومياً بدخوله في منعطف العصر الحديث.

أما الأسباب التي ساعدت في تشكيل رؤى جديدة للعالم لدى أصحاب هذه الاتجاهات التي دفعتهم إلى تبني هذه المفاهيم، فمن خلال دراسة الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة في البلاد الإسلامية في تلك الحقبة وبالنظر إلى الأجواء المحيطة بالمفكرين المسلمين، يمكننا تلخيصها في العوامل الآتية التي تفسر بذاتها في رأينا إلى حد كبير المنحى الجديد الذي اتخذه مفهوم الجهاد في تلك الحقبة، وهي:

١ ـ الانشغال الفكري بالحاجة إلى التقدم والنهضة (التنمية)

كانت البلاد الإسلامية غارقة في سبات عميق طوال عدة قرون، فبعد أن وصلت الحضارة الإسلامية ذروتها وبلغ المسلمون في شتى صنوف العلم والمعرفة غايات بعيدة وقطعوا أشواطاً في الرقي والعمران، أخذت أوضاعهم

في التردي والنكوص، وتوقّف نتاجهم الفكري والحضاري، وحتى نفوذهم العسكري تقهقر بمرور الزمن، وظلوا كتاجر ثري عجز عن كسب الأرباح، فبدأ يصرف من رأس ماله. فعلى الرغم من وجود إمبراطوريات ودويلات عديدة في أنحاء هذه البلاد إلا أن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية فيها كانت على العموم في حالة سيئة. وكان كل هذا يتم في وقت شهدت مناطق أخرى من العالم وأوروبا بالتحديد، قفزات في جميع نواحي التقدم البشري، ولم يبعث البلاد الإسلامية من مرقدها إلا الاحتكاك الخشن للحضارة الجديدة بجسمها النحيف.

أفاق المسلمون ليجدوا أنفسهم أمام تطور هائل في العالم من حولهم، وربما كانت مصر من أوائل الأقطار الإسلامية التي أحس أهلها «بعمق الهوة وسعة الشقة التي تفصل الشرق عن الغرب، وكان ذلك غبّ غزو نابليون لمصر واحتلالها في عام ١٧٩٨م. وقد تبلور هذا الوعي في بادئ الأمر في صورة دهشة وتساؤل لا يخلوان من الذعر»[٥٨]. لكن مصر لم تكن البلد الوحيد الذي يشعر بهذا الضعف؛ إذ قد شاركها في ذلك باقي الأقطار الإسلامية مثل الهند وبلاد شمال أفريقيا بالطريقة نفسها.

هذه المستجدات أفرزت نوعاً من الشعور بالذهول والحيرة لدى الشعوب المسلمة تجاه العالم الآخر ودفعتهم إلى فكرة الحاجة إلى «التنمية»، و«التقدم»، و«النهضة»، ومواكبة ركب «التمدن». هذه المفاهيم «لم تنجم عندهم إلا استجابة لأمر عبور الهوة وسد الثغرة التي تفصل بين هذين العالمين»[٥٩]. فبدأ منذ ذلك الحين «الأخذ» من منجزات الغرب والاستكثار من العلوم والفنون والمنافع العامة الموجودة لدى البلاد الأوروبية.

إذاً، استكشاف الغرب من خلال أوضاعه السياسية والاجتماعية والاقتصادية «المتقدمة» والشعور بـ«التأخر» والضعف حياله وضرورة الأخذ من منجزاته من أجل سد الثغرة بيننا وبينه والاستقواء بما لديه من الخبرات والفنون، كان من أهم العوامل التي ساهمت في تشكيل الرؤية الجديدة

---

(٥٨) جدعان، فهمي، الماضي في الحاضر: دراسات في تشكّلات ومسالك التجربة الفكرية العربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٧م)، ص٤٧٢.

(٥٩) جدعان، فهمي، المصدر نفسه، ص٤٨٢.

للعالم لدى المفكرين المسلمين في الحقبة الجديدة. وبناء على ذلك بقي التفكير في الطريقة المثلى للتعامل مع الغرب التي تمكننا من «الأخذ» من منافعه، سائداً في الأوساط الفكرية المسلمة وحتى بعد أن كشف هذا الغرب عن أنيابه واحتل بلاد المسلمين وبسط هيمنته العسكرية عليهم. إذاً، تقدير الغرب في إنجازاته، والانبهار به، وإدراك مدى الحاجة إليه، أجبر النخبة المسلمة على احترامه، والاطلاع على قدراته العسكرية أجبرتهم على التوجس منه حتى قبل الاستعمار(٦٠).

ولعلّ هذا الاستطراد يوضح جانباً من الأسباب وراء تطوير مفهوم الجهاد عند المفكرين في تلك الحقبة؛ إذ إنهم كانوا بحاجة إلى فهم الدين والمفاهيم الدينية التي يعدّ الجهاد واحداً من أهمها وخاصة عند التعامل مع الغير، بطريقة تعينهم في هدفهم على النهوض بالمسلمين وإتاحة الفرصة لهم للاستفادة من تجارب غيرهم. هذا الهدف كان يتطلب منهم تهيئة جو هادئ وعلاقات ودية في الغالب.

---

(٦٠) من أشهر المفكرين المسلمين الذين ساهموا بكتاباتهم وأفكارهم في تلك الحقبة خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي. ولم يتكلم خير الدين في كتابه القيم **أقوم المسالك** ولا مرة واحدة عن الجهاد ولم يتطرق إلى ذكره. وأهمل الطهطاوي الكلام عن الجهاد في **تلخيص الإبريز** بينما ذكره على استحياء في كتابه الآخر **منهاج الألباب المصرية**. والغريب أنه خص قرابة أربع صفحات من كتابه للحديث عن الخدعة، وأن الحرب الخدعة، وعلى المجاهدين المسلمين سلوك طريق السلامة، والتخلص من عدوهم بالحيل والخداع، واستدل على ذلك بالأمثال والحكم وأيام العرب. ولعل السبب في ذلك هو همه في تهدئة الأجواء للأخذ من الغرب وعدم الاحتكاك به لمعرفته بمدى قوته عبر ترجمة عدة كتب عسكرية واشتغاله في الحربية المصرية واطّلاعه على حال عساكر بلاده عن كثب. ومن عباراته: «وينبغي أن يخوّف الملك العدوّ بما يمكنه، فربما رجع، ويجتهد في قمع العدو بالحيلة والمكيدة، فالحيلة أنفع وسيلة (. . .) قال الحكماء: الناس حازمان وعاجز. فأحزم الحازمين من عرف الأمر قبل وقوعه فاحترس منه، والحازم بعده من إذا نزل به الأمر تلقاه، وعمل الحيلة حتى يخرج منه». ويقول كذلك: «ومدار فن الحرب الآن على تعليم الحركات العسكرية، وحسن الرأي، والشجاعة، وخيرها أوسطها. قال (ﷺ): الحرب خدعة (. . .) ولو أن الشجاعة هي عماد الفضائل، ومن فقدها لم تكمل فيه فضيلة، إلا أن الرأي مقدم عليها». انظر: الطهطاوي، رفاعة، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، تقديم: حلمي النمنم، دراسة: مصطفى لبيب عبد الغني (د.م: المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، ٢٠٠٢م)، ص٤٠٧ ـ ٤١٠. وللاطلاع على سيرة رفاعة وأعماله، انظر: مقدمة محققي كتابه الشهير **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. الإخراج والتحقيق والتعليق: مهدي علام وأحمد أحمد بدوي وأنور لوقا (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده).

٢ ـ الاستعمار

لم يبق الحال بين الأقطار الإسلامية والبلاد الأوروبية في شكل الجوار، ولم تدم فترة الذهول والحيرة طويلاً ولم تتعاقب وفود كثيرة من هذه البلاد إلى أوروبا، حتى جاءهم الغرب إلى ديارهم، وغزاهم الأوروبيون في عقر دارهم، وأصبح المستعمر الأوروبي جاثماً على صدورهم، يتقاسم أرضهم ووطنهم وخيرات بلادهم.

وفي الحقيقة لقد أدى دخول المجتمعات الأوروبية ابتداءً من القرن السادس عشر إلى العصر الصناعي من أوسع أبوابه، وتزايد المخترعات العلمية والآلات، وتراكم الثروات، وتكدس البضائع المصطنعة، وتحديث القدرات العسكرية، والسفن الحربية، واكتشاف طرق المحيطات، والممرات البحرية، إلى نشوء النزعة الاستعمارية في أوروبا؛ حيث بدأت أوروبا من ذلك الوقت تبحث في ما وراء حدودها عن أسواق جديدة تستطيع استيعاب تدفق مصنوعاتها، وتبحث في الوقت نفسه عن مصادر جديدة تضمن لها الإمداد المستمر بالمواد الطبيعية الأولية التي تحتاج صناعاتها إليها، وتؤمن لها العمالة الرخيصة للعمل في مصانعها، ومزارعها الشاسعة.

وكان نصيب العالم الإسلامي هو الأكبر بسبب الموقع الاستراتيجي الذي يحتله هذا العالم، وبسبب الغنى والثراء الكبير الذي يتمتع به على مستوى الثروات الطبيعية، إضافة إلى قربه من أوروبا، الأمر الذي يعني توفير سوق كبير لتصريف المنتجات الأوروبية بأقل التكاليف.

فقد بدأت الولايات العربية التابعة للدولة العثمانية منذ القرن التاسع عشر تتعرض للمحاولات الأوروبية لانتزاع أجزاء منها؛ حيث دخلت فرنسا إلى السواحل الجزائرية عام ١٨٣٠م، ثم دخلت إلى تونس عام ١٨٨١م، ودخلت القوات البريطانية مصر عام ١٨٨٢م، واحتلت القوات الإيطالية ليبيا عام ١٩١١م، وبعد هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٨م، وتخلص أوروبا من القوة العسكرية لهذه الدولة التي كانت تشكل العائق الموضوعي الأكبر أمام المشروع الاستعماري الغربي في المنطقة العربية، سارعت فرنسا إلى احتلال سوريا ولبنان، وبريطانيا لاحتلال العراق

وفلسطين، وتثبيت سلطتها في مصر والسودان(٦١)، كما أحكمت سلطتها على جميع بلاد الهند بعد الثورة التي شهدتها تلك البلاد وألغت الإمبراطورية المغولية نهائياً وجعلت الهند تحت الحكم المباشر لملِكَتِها(٦٢)، وبدأت الدولتان بالاستيلاء التدريجي على موارد الثروة الزراعية، واحتكار القدرات التجارية، وبناء المؤسسات المالية التابعة لهما.

بدأت إثر ذلك الانتفاضات والثورات وحركات المقاومة ضد المستعمر، لكن باء كثير من هذه المحاولات التحررية بالفشل، نتيجة عدم التوازن في القوى والضعف المستشري في جسم المجتمع المسلم وسريان الفساد والاستبداد فيه، وهكذا بدا المستعمر كما لو أنه القدر المحتوم.

إذاً، كان الاستعمار واحداً من أكبر المستجدات في تلك الحقبة، وكان لزاماً على النخبة المسلمة التعامل معه بشكل أو آخر. هنا انقسمت الاتجاهات في كيفية التعامل مع المستعمر؛ فبينما اختار بعضهم التسليم الكامل له والرضى به والتقرب إليه بشتى الوسائل، اتخذ بعضهم الآخر سياسة النفس الطويل والصبر أمامه ومقاومته بطرق سلمية(٦٣).

وبالنظر إلى هذه الظروف وانعكاساتها النفسية والفكرية، يمكننا تفسير التقليص الذي شهده البعد العسكري للجهاد لصالح التعايش السلمي(٦٤)

---

(٦١) انظر:

Hourani, Albert, *AHistory of the Arab Peoples* (London: Faber and Faber, 1991), pp 279-292 and 315-332.

(٦٢) انظر: البهي، محمد، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، ص١٧.

(٦٣) قارنه بما عند: البهي، محمد، المصدر نفسه، ص١٠ ـ ١١ و٢٤.

(٦٤) أحد أنصار التعايش السلمي والتعاون التام بين المستعمر وأهالي المستعمرات هو عبد العزيز الثعالبي الذي يندد بشدة فكرة مقاومة الاستعمار وينكر على الذين «يتحملون بمشقة وفارغ صبر الهيمنة المسيحية ولكنهم في انتظار اليوم المبارك الذي سيتخلصون فيه من أولئك الدخلاء والانتقام منهم شر الانتقام». لأن ذلك يفضي إلى فقدان ثقة المحتلين بهم وتبعاً لذلك لا يمكن المحتلون «أن يعاملوهم إلا معاملة الجنس الأسفل المتعذر عليه إلى الأبد الوصول إلى الحضارة والتقدم. وإن شعور الارتياب هذا سيقضي إلى الأبد على كل أمل في حصول أي تحسن في العلاقات، أو أي تعاون بين العنصرين». فلذلك يحاول أن يعرض على المسلمين تفسيراً صحيحاً للمفاهيم الدينية ومن ضمنها الجهاد حتى يعرضوا عن التأويلات الخاطئة ويثبت لغير المسلمين أن «المسلم بدراسته لديانته من منابعها ذاتها، قادر على اكتساب الأفكار التصحيحية الكفيلة بتغيير تربيته وعقليته، وتحويله إلى متعاون مخلص قادر على إظهار مودته وثقته المطلقة». ويعتقد أنه «بفضل ذلك سنتوفق إلى إزالة ذلك الشعور بالارتياب الذي يقضي في المهد على كل فكرة تقارب بين المسلمين وغيرهم، ونكون =

والولاء للمالك الجديد(٦٥) وكذلك مواصلة الاستفادة من الغرب والأخذ منه من أجل «التقدم» في جميع المستويات؛ المؤسساتية والتقنية، والتعليمية والفنية، وحتى التنويرية والثقافية(٦٦)، بغية التخلص منه في المآل(٦٧).

٣ ـ التصدي للخطاب «التنويري» الاستغرابي وضمنه الاستشراقي الوافد على البلاد المسلمة

لم يتجلَّ الاستعمار في الجانب العسكري فحسب، بل كانت له ذيوله

= قد قمنا بعمل مفيد بالنسبة للبشرية جمعاء». انظر: الثعالبي، عبد العزيز، **روح التحرر في القرآن**، ص١٠٣ ـ ١٠٥.

(٦٥) بعد الأحداث الدامية التي شهدتها الهند في سنة ١٩٥٧ إثر ما بات يعرف بـ«Mutiny»، اتهم الإنكليز كل مسلمي الهند بالمشاركة في تلك الأحداث والعداء للإنكليز والغرب عموماً وعدم استحقاقهم لأي نوع من الرحمة والشفقة، ورفضهم الذاتي لأي نوع من التعايش السلمي، ومخالفة كل أنواع الحياة السلمية، بسبب انتمائهم إلى الإسلام واتباعهم لتعاليمه. فالتهمة كانت موجهة ضد عموم المسلمين، بسبب انتمائهم الديني والعقدي إلى الإسلام. هذه النظرة تجاه الرعايا المسلمين، سببت لهم كثيراً من المشاكل، ومن جملتها تهميشهم في المجتمع وعدم الإذن لهم بالانخراط في المؤسسات التعليمية والثقافية التابعة للحكومة فضلاً عن تقلد الوظائف في الدوائر الحكومية. هنا برز دور السيد أحمد خان في إثبات ولاء المسلمين التام للإنكليز عبر كتابة عدد من الكتب والمقالات، وتفسير القرآن الكريم وكثير من المفاهيم الدينية وعلى رأسها «الجهاد» بطريقة ترضي المستعمر وتفك طوق اللعنة عن أعناق رعاياه المسلمين. ومن أشهر كتبه إلى جانب تفسيره للقرآن ومقالاته في الصحف والجرائد المحلية والأوروبية يمكن أن نعد:

"The Loyal Mohammedan of India", "Ahkam Tuaam Ahl-e-Kitab", "The Mohammedan Commentary on the Holy Bible".

للاطلاع على كتب السيد ومحاولاته الإصلاحية وإسهاماته انظر:

Muhammad, Shan, *Sir Syed Ahmad Khan: A Political Biography*, pp 108-128.

ولأسباب الثورة الهندية وموقف السيد منها انظر: المصدر نفسه: ٢٣ ـ ٣٩. وأيضاً:

Malik, Hafeez, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan* (New York: Columbia University Press, 1980), pp 103-123.

(٦٦) انظر: جدعان، فهمي، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكّلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص٤٨٢ ـ ٤٨٣.

(٦٧) يقول محمد عبده: «إن العمل لإخراج الإنكليز من مصر عمل كبير جداً، ولا بد في الوصول إلى الغاية منه من السير في الجهاد على منهاج الحكمة والدأب على العمل الطويل ولو عدة قرون». عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، ج١، ص٦٨٧. لتبني هذه الرؤية خلفيات في حياة عبده، لعل أبرزها هي «ثورة عرابي» الشهيرة التي فشلت في النهاية وأدت إلى النكاية بأحمد عرابي قائد الثورة ومعظم الذين شاركوا فيها، من بينهم الشيخ محمد عبده وأستاذه السيد جمال الدين الأفغاني. إخفاق ثورة عرابي ومن ثم سجن عبده ونفيه من مصر، كان له أثر كبير في ميله إلى تجنب الصدام مع الإنكليز والتعامل معهم بشكل أكثر واقعية في ما بعد. للاطلاع على حيثيات ثورة عرابي وموقف عبده منه وما لقيه جراء الثورة انظر: عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، ج١، ص٣٩ ـ ٩٦، و٤٩١ ـ ٦٢٢.

الثقافية والمعرفية كذلك. فلقد حرصت الدول المستعمرة على تكوين طبقة من السياسيين وكبار ملّاك الأراضي، والمثقفين، والمتعلمين، وأصحاب الصحف، ورجال الأحزاب السياسية، تعمل تحت إشرافها، وتربط مصالحها بمصالح رجال الاستعمار وسلطتهم، وتقوم بالدعاية المدروسة للاستعمار لإكسابه شيئاً من الشرعية، ومد سلطته، وتهوين عزائم من يفكرون بالتصدي له. وكان هذا إلى جانب الدراسات الاستشراقية للأوروبيين أنفسهم التي تجاوزت الأهداف المعرفية البحتة في كثير من الأحيان إلى توظيف أيديولوجية تبرّر حضور المستعمر وتصرفاته، وتساعده على نيل أهدافه في قهر الشعوب. وحظي موضوع الجهاد في هذا الصدد بحصة الأسد من التشكيك والتنديد والتقبيح والشين من قبل المثقفين الأوروبيين[٦٨] وكذلك من بعض المناصرين لهم داخل البلاد المسلمة. فتوجه عمل المفكرين المسلمين في تلك الفترة في جانب منه إلى تطوير خطاب إسلامي يتناسب وتطورات المشهد الثقافي، وكذلك عرض الجهاد بصورة تبرئه والدين الإسلامي من ورائه من جملة الاتهامات الواردة ضده، عبر تجريده مما يعاب عليه من كونه الممثل للوجه العدائي للإسلام، والذي يهدف إلى إبادة أهل الديانات الأخرى[٦٩].

(٦٨) انظر:

Bonner, Michael, *Jihad in Islamic history: doctrines and practice* (Princeton: Princeton University Press, 2006), p 160.

(٦٩) هناك بعض الشواهد من كلام بعض منهم تؤيد أنها كانت ردة فعل لاعتراضات وشبهات وردت من جانب الخصوم، فمثلاً بعض توضيحات عبده حول الجهاد ومفهومه والغاية منه جاءت رداً على فرح أنطون في مناظرة شهيرة دارت بينهما، انظر: عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، ج٣، ص٣٠٩ ـ ٣١٠. وكذلك فعل تلميذه الشيخ رشيد، إذ خص بعض صفحات **المنار** للحديث حول الجهاد بسبب سؤال أرسل إليه من بعض قرائه الذين يريدون رفع الإبهام ودحض الشبهات حول الجهاد، أو رداً على ما نشره بعض الكتّاب حول الجهاد في الجرائد. انظر: رضا، محمد رشيد، **المنار**، ج١٥ (سنة ١٣٣٠هـ)، ص٣٣، وأيضاً: ج٦ (سنة ١٣٢١هـ)، ص٢٩٤.

الفصل السادس

مفهوم الجهاد عند رواد الفكر التجديدي

تمهيد

تتبعنا في الفصل السابق جزءاً مهماً من تطورات مفهوم الجهاد التي تتعلق بالفكر الإصلاحي منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى نهاية الفترة الاستعمارية، ورأينا من خلال هذا التتبع كيف أن الجهاد تكيف مفهومياً لدى رواد الإصلاح الديني مع تحول الأحداث وانعكاساتها على منظور هؤلاء في رؤيتهم للعالم وقتذاك.

وهنا سوف نتابع الخيوط التي أمسكنا بها في إسهامات الإصلاحيين وامتداداتها وربما تطوراتها لدى المفكرين التجديديين ونعني بذلك معظم علماء المسلمين الذين برزوا على الساحة، منذ فجر الاستقلال وبناء «الدولة الوطنية» (The Nation State) في البلدان المسلمة وخاصة في الشرق الأوسط، والذين في أغلبهم ليسوا منتسبين إلى أحزاب أو تيارات سياسية بعينها أو على الأقل زعماء وصنّاع للقرار في ما يعرف بـ«الحركات الإسلامية». فنحن نحاول هنا قراءة إسهامات المفكرين الذين أثّروا بكتاباتهم في مسار الفكر الإسلامي بشكل عام سواء في الأوساط العامة أو لدى الحركات الإسلامية[1]، أما الحديث عن الحركات الإسلامية وقراءة أدبياتهم ورصد مفهوم الجهاد عندهم، سيكون موضوع نقاشنا في القسم الآتي.

---

(١) لا يمكن إحصاء جميع المؤلفات التي كتبت عن الجهاد وتحليل آراء جميع من كتبوا في هذا المجال؛ إذ صدرت في هذه الحقبة التي نحن بصددها كتب كثيرة جداً. فلم يكن لنا بد من اختيار بعضها التي تعبر عن السمات الرئيسة في هذا الاتجاه، التي كان الإقبال عليها من قبل القراء والدارسين أكثر من غيرها بسبب مكانة مؤلفيها أو خطورة الفكرة التي تطرحها، وسيتعرف القارئ إلى هؤلاء من خلال الدراسة عند الإحالة إليهم وإلى كتبهم في الهامش.

وربما لم نجانب الصواب لو قلنا إن معالجة مفهوم الجهاد في هذه المرحلة جاء متناسقاً مع السؤال المستجد عن كيفية مواجهة العصر وتحدياته، وما كان يسميه المفكرون في الفترة السابقة مواكبة ركب التمدن. فالسؤال عن النهضة وكيفيتها الذي ساد تلك الفترة تجدد هنا بشكل آخر، وتابع تأثيره في مسار الفكر الإسلامي بمجمله، بعد أن أضيفت إليه أسئلة أخرى مثل السؤال عن الهوية والموقع في العالم وكذلك الدور الذي تقوم به المجتمعات المسلمة في الأحداث العالمية الكبرى.

إذاً، إذا اعتبرنا أن خطاب النهضة هو خطاب تأويلي في الأساس، واعتبرنا الخطاب التجديدي امتداداً له، فإنه بالإمكان القول إن معظم المحاولات في إعادة فهم المصطلحات الدينية ومن ضمنها مصطلح الجهاد هي بالضرورة محاولات تأويلية، لكنها هذه المرة لا تقتصر على تأويل النصوص المؤسسة فحسب، وإنما تتجاوز ذلك إلى نصوص التراث التي تشكلت حول النصوص المؤسسة ذاتها (بشكل خاص التراث الفقهي للمذاهب الأربعة). وليس غريباً بعد ذلك أن نجد المفكرين الذين آمنوا بضرورة مواكبة العصر ومجاراة الحضارة السائدة يقومون بتأويل النصوص التراثية بغية التعديل في المفاهيم، ومن أبرزها وربما في مقدمتها مفهوم الجهاد، وذلك لخطورة الدور الذي يؤديه هذا المفهوم في المخيال الجماعي لدى الأمة المسلمة.

معظم منظري هذا النوع من الجهاد انطلقوا من منطلق التسوية بين الجهاد والقتال كما كان شأن أصحاب الاتجاه الثاني في الفصل السابق. صحيح أن بعضاً منهم يشير إلى أن الجهاد يشمل أشياء أخرى غير القتال، لكن هذا يبقى مجرد إشارة عندهم عند التحليل اللغوي لمصطلح الجهاد، وقد لا نجد لهم اكتراثاً للكلام عن غير القتال والتنظير له. إذاً، الجهاد الذي تكلموا عنه وفهموه يساوي القتال.

وهناك مفهومان مفتاحان في خطاب هؤلاء يساعدان في فهم الجهاد عندهم: **الأول** هو «الدعوة»، والمفهوم المفتاح **الثاني** هو «الحرابة» وما يرادفها عندهم مثل «العدوان» أو «التعدي». إن مراجعة كتاباتهم تمكننا من أن نقرر بأن ما قدموه من الفهم للجهاد نشأ على أرضية تفسير لهذين المفهومين.

أولاً: الدعوة

قد لا نعثر على تعريف لمفهوم الدعوة عند هؤلاء، ولكن يبدأ معظمهم بالكلام عن طبيعة الدعوة في الإسلام وربط مفهومه بمفهوم الجهاد (القتال)؛ إذ عندهم «تعريف الناس بالإسلام ودعوتهم إليه **بالحوار والإقناع، هو منطلق الجهاد الإسلامي وأساسه ومصدر تفرعاته وأنواعه**»[٢]، و«هي القاعدة العريضة الأولى للجهاد»[٣].

ويؤكد هؤلاء سلمية الدعوة وعدم كونها قسرية في أي حال من الأحوال؛ إذ «كانت الدعوة إلى الإسلام، دعوة بالحجة والبرهان والرفق واللين (. . .) سواء في مكة أم في المدينة»[٤]، و«إن العملة المتداولة في ميدان الدعوة الإسلامية هي الفكر الحر»[٥].

ولعل النص الآتي للشيخ شلتوت يوضح هذا الطابع السلمي للدعوة عندهم على أحسن وجه حيث يعد خمسة عناصر لطبيعة الدعوة:

«أولاً: ليس في طبيعة الدعوة الإسلامية من التعقيد والغموض، والمشقة العقلية، ما تحتاج معه إلى إكراه جلي أو خفي.

ثانياً: أن الشريعة الإسلامية، أخذاً من كتاب الله، لا تغاير أو تخالف سنة الله الكونية التي جعلها أساساً لإيمان من يؤمن وكفر من يكفر، وهي ترك الناس وما يختارون لأنفسهم عن طريق النظر والاقتناع.

---

(٢) البوطي، محمد سعيد رمضان، **الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص٤٢. والتسويد من عمل الباحث. وانظر كذلك: الزحيلي، وهبة، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٥٠، وشلتوت، محمود، **القرآن والقتال** (بيروت: دار الفتح للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، ص٣٧ و٥٧.

(٣) البوطي، محمد سعيد رمضان، **الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص٤٤ - ٤٥. وانظر كذلك: علوان، عمار عبد الله ناصح، **مقصدية الدعوة في الجهاد وأحكامه وتجديد الخطاب الدعوي** (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م)، ص١٨ و٢٤. وأبو زهرة، محمد، **الدعوة إلى الإسلام: تاريخها في عهد النبي والصحابة والتابعين والعهود المتلاحقة وما يجب الآن** (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، ١٩٩٢م)، ص٤٥ - ٤٦.

(٤) الزحيلي، وهبة، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٥٢. وانظر: البوطي، محمد سعيد رمضان، **الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص٥١.

(٥) الغزالي، محمد، **جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج** (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، ٢٠٠١م)، ص١٣.

ثالثاً: أن الشريعة الإسلامية، أخذاً من كتاب الله أيضاً، لا تبيح نصوصها المحكمة الواضحة اتخاذ الإكراه وسيلة من وسائل الدعوة إلى الله، شأنها في ذلك شأن الشرائع السابقة.

رابعاً: أن صاحب الدعوة الإسلامية، ليس مسؤولاً أمام ربه إلا عن مهمة الرسالة التي بيّنها القرآن في مدنيه ومكيه، وهي التبليغ والإنذار، وليس مطالباً بإيمان الناس حتى يسمح له بإكراههم والعنف عليهم.

خامساً: أن كتاب الله، مصدر الدعوة الإسلامية، لا يحترم إيمان المكره، ولا يرتب عليه آثاره يوم البعث والجزاء، فكيف يأمر بالإكراه أو يبيح اتخاذه وسيلة من وسائل الإيمان بهذه الدعوة»[٦].

ومما ينتج من هذه النظرة إلى الدعوة هو التوجه السلمي في التعامل مع البشر كافة، والقول إن: «الأصل في علائقنا مع الشعوب جميعاً هو المسالمة والمهادنة»[٧].

يستدل هؤلاء على فهمهم هذا بجملة من الأدلة، منها نصوص من الكتاب والسنة، وأحداث من السيرة النبوية، ولكن هناك استدلال بنصوص فقهية أيضاً في تحليلاتهم مما يجعلنا ندقق فيها قليلاً ونقارن بينها وبين فهم الفقهاء القدماء أنفسهم للدعوة.

يتساءل البوطي - على سبيل المثال - بعد تقريره لهذا المعنى الذي رأيناه للدعوة: «فما الدليل على أن واجب الدعوة إلى الله من خلال التعريف بالإسلام ومبادئه، وإزالة الشبهات التي قد تتسلل إلى طريق فهمه والاقتناع به، هو الأساس الأول في شرائع الجهاد وأحكامه، وأنه الركن الركين فيه؟»

---

(٦) شلتوت، محمود، **القرآن والقتال**، ص٥٧.

(٧) السباعي، مصطفى، **نظام السلم والحرب في الإسلام** (الرياض: مكتبة الوراق، ط٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، ص٢٩. وانظر كذلك: الزحيلي، وهبة، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص١١٩ و١٢٠، وأبو زهرة، محمد، **نظرية الحرب في الإسلام** (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية التابعة لوزارة الأوقاف، ط٢، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م)، ص٣٧. وخطاب، محمود شيت، **الرسول القائد** (بيروت: دار الفكر، ط٦، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م)، ص١٤ وأيضاً: ص٤٦ حيث يفسر هذه العلاقة السلمية بكونها علاقة «برّ وقسط وتعاون ومصاهرة». وخلّاف، عبد الوهاب، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية** (القاهرة: المطبعة السلفية، د.ط، ١٣٥٠هـ)، ص٧٦.

ويجيب مباشرة: «الدليل أن باب الجهاد في شتى كتب الفقه، إنما يفتتح ببيان هذا الركن الأساسي منه»[8] وينقل بعد ذلك نصوصاً فقهية لعدد من الفقهاء، يرون فيها وجوب دعوة الكفار إلى الإسلام وبيان حكمها الذي هو فرض الكفاية[9]، ولكن بالرجوع إلى الكتب الفقهية تتضح لنا مسألتان:

الأولى: صحيح أنه من عادة الفقهاء ذكر مقدمة في الدعوة وبيان أهميتها وكونها من فروض الكفايات، لكن علينا أن نلاحظ أن ذكرهم للدعوة هنا فقط لبيان التطور الذي يرون أن الجهاد شهده عبر تطوره من كونه دعوة سلمية بحتة إلى دعوة قسرية جبرية يستعمل فيها «السنان» كوسيلة[10].

وفي الحقيقة، كثير من الفقهاء يعتبرون الجهاد (القتال) **قمة الدعوة**، فنراهم يتكلمون في بداية كتاب الجهاد عن الدعوة ووجوبها على كل مؤمن، ويرون أن الدعوة بدأت منذ أن بعث النبي (ﷺ)، لكنها تدرجت من الدعوة باللسان إلى انحصارها في الدعوة بالسيف؛ إذ «كان رسول الله (ﷺ) مأموراً في الابتداء بالصفح والإعراض عن المشركين، (...) ثم أمر بالدعاء إلى الدين بالوعظ والمجادلة بالأحسن (...) ثم أمر بالقتال إذا كانت البداية منهم (...) أي أذن لهم في الدفع (...) ثم أمر بالبداية بالقتال (...) وقال رسول الله (ﷺ): «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ فَإِذَا قَالُوهَا فَقَدْ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ». **فاستقر الأمر على فرضية الجهاد مع المشركين، وهو فرض قائم إلى قيام الساعة**»[11]. يستدل صاحب هذا النص على أقواله بالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، ولكنه يرتّبها بطريقة تؤدي بأمر الدعوة إلى انحصارها نهاية في القتال. وهذا هو دأب معظم فقهاء الشافعية كذلك، فهم يبدؤون كتاب السِيَر بذكر هذه المقدمة الطويلة في كيفية تطور الدعوة من التبليغ اللساني

---

(٨) البوطي، محمد سعيد رمضان، **الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص٤٦.

(٩) انظر: المصدر نفسه، ص٤٦ ـ ٤٨.

(١٠) انظر: القرضاوي، يوسف، **فقه الجهاد: دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة**، ص٢٢٣ ـ ٢٣٣.

(١١) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، ج١٠، ص٣ ـ ٤. والتسويد في النص من عند الباحث.

المسالم إلى الدعوة القهرية بالسيف. يقول الخطيب الشربيني الشافعي: «وقد جرت عادة الأصحاب تبعاً للإمام الشافعي (رضي الله عنه) أن يذكروا مقدمة في صدر هذا الكتاب، فلنذكر نبذة منها **على سبيل التبرك**». وهنا يسرد الشربيني أهم وقائع مغازي النبي (ﷺ)(١٢). وبهذا العرض التسلسلي لتاريخ الدعوة، يصل الفقهاء إلى أن الحالة التي استقرت عليها الدعوة في النهاية، هي الدعوة القهرية بالقتال(١٣).

والثانية: هناك موضع آخر يتكلم فيه الفقهاء عن الدعوة، وهو قبل البدء بالحرب؛ إذ يذكر بعضهم أن الجيش المسلم لم يبدأ بالقتال إلا بعد أن دعا الكفار إلى الإسلام وخيّرهم بين ثلاثة أشياء: الإسلام أو الجزية أو السيف كما هو معروف، ويعتبرون «إبلاغ الدعوة» شرطاً للبدء في القتال. لكن بتدقيق النظر في النصوص الفقهية الواردة في مثل هذه المواضع، نستطيع أن نقول إن الكلام عن الدعوة فيها يمكن اعتباره نوعاً من عملية «إعلان الحرب» كما هو المتداول بين الدول اليوم، وليس أكثر من ذلك(١٤).

إذاً، هناك فرق واضح بين الدعوة إلى الإسلام في الفقه وما يقرره أصحاب هذا الاتجاه ومنهم البوطي؛ إذ الدعوة الفقهية عين القتال مرتبطة بالعسكر والفتح، في حال أن الدعوة بحسب فهم هؤلاء سلمية وغير قسرية دائماً كما مر سابقاً. وبهذا يتبين لنا أمر آخر وهو أن العودة إلى آراء الفقهاء عند هؤلاء تأويلية بهدف جعلها ملائمة للواقع.

ثانياً: الحرابة والعدوان

إذا كانت الدعوة هي أساس الجهاد والقاعدة العريضة له، وهي سلمية دائماً، ولا يستخدم فيها العنف أبداً، وأن الأصل في علاقة المسلمين

---

(١٢) انظر: الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، ج٦، ص٣. وكذلك: النووي، يحيى بن شرف، **روضة الطالبين**، ج٧، ص٤٠٦ ـ ٤١٠. والتسويد في النص من عمل الباحث.

(١٣) انظر الفصل الثالث من القسم الثاني من هذا الكتاب بعنوان «مفهوم الجهاد عند الفقهاء».

(١٤) انظر: الزحيلي، وهبة، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص١٣٣ و١٣٦.

بغيرهم هو السلم، وعليه فإن الحرب شيء طارئ، فما هو الغرض من الجهاد، وما الداعي إلى القيام به؟ هذا هو السؤال الذي قاد أصحاب هذا الاتجاه إلى البحث عن الباعث على الجهاد (القتال)، وتلخيصه هو وجود «الحرابة».

فما المراد بالحرابة لديهم إذاً؟ المراد بها «ظهور قصد العدوان»[١٥]. والعدوان عرّف عندهم بأنه: «حالة اعتداء مباشر أو غير مباشر على المسلمين أو أموالهم أو بلادهم، بحيث يؤثر في استقلالهم، أو اضطهادهم وفتنتهم عن دينهم، أو تهديد أمنهم وسلامتهم ومصادرة حرية دعوتهم. **أو حدوث ما يدل على سوء نيتهم بالنسبة للمسلمين بحيث يعتبرون خطراً محققاً**»[١٦].

هذا التعريف مهم لأنه جامع لكل بواعث القتال، وجميع التصورات عن الحالة العدائية بين المسلمين وغيرهم عند أصحاب هذا الاتجاه، مبنية عليه. ولذلك فكل التفاصيل الأخرى المتعلقة بموضوع العلة في قتال غير المسلمين يمكن إرجاعها إليه.

ويحتوي التعريف على أمرين رئيسين: وقوع اعتداء فعليّ على المسلمين (مباشر أو غير مباشر)، أو حدوث ما يوهم القصد المؤكد للقيام بالاعتداء. إذاً، لا يتحقق العدوان بوقوع اعتداء فعليّ فقط، بل ظهور قصد الاعتداء أيضاً هو نوع من العدوان[١٧].

وعلى هذا الأساس تأتي قراءة هؤلاء لأحداث السيرة النبوية، والمعارك التي وقعت بين المسلمين والمشركين وقتها، وينتهون إلى أن الترتيب التاريخي لغزوات النبي (ﷺ) لا يعني التدرج في نوعية الجهاد وتطوره من

---

(١٥) البوطي، محمد سعيد رمضان، **الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص١٠٧.

(١٦) الزحيلي، وهبة، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٧٦، والتسويد في النص من الباحث. وانظر كذلك: شلتوت، محمود، **القرآن والقتال**، ص٦٩. والغزالي، محمد، **جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج**، ص٥٦. والسباعي، مصطفى، **نظام السلم والحرب في الإسلام**، ص٣٦، وأبو زهرة، محمد، **نظرية الحرب في الإسلام**، ص٢٣. وخطاب، محمود شيت، **الرسول القائد**، ص٤٤.

(١٧) انظر: البوطي، محمد سعيد رمضان، **الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص١٠٧.

الدفاعي إلى الهجومي[١٨]، بل ظل جهاد النبي (ﷺ) على مسار واحد، واحتفظ بطابعه الدفاعي. وإن حصل هجوم ومبادأة بالقتال في بعض الغزوات، كان مرده إلى «**الدفاع الوقائي**»[١٩]. لـ«أن الحرابة ليست محصورة في وقوع عدوان فعلي على المسلمين، بل الحرابة تنشأ مع ظهور قصد عدواني، ثم إنها قد تتطور من القصد إلى الكيد والتخطيط، ثم إنها قد تنتهي بمباغتة عدوانية. (...) ومن المعلوم أن ظهور القصد العدواني يكفي لإعطاء المسلمين حق التصدي، بل الهجوم على من بيتوا في أنفسهم هذا القصد، شريطة أن تستبين دلائله»[٢٠]، وبرأيهم: «هذا ما كان رسول الله (ﷺ) يفعله في كثير من الأحيان؛ يسابق بذلك كيد المشركين ومن معهم، كي يفوت عليهم الفرصة»[٢١].

إذاً تقرر لدى هؤلاء، عبر إعادة تفسير مفهومَي الدعوة والحرابة، «أن الأصل في علاقات الإسلامية[٢٢] مع الأمم هو السلم حتى يكون اعتداء، فيضطر المسلمون حينئذ إلى خوض غمار الحرب، دفاعاً عن النفس وحق البقاء، أو اتقاء لهجوم تكون المبادرة فيه ضرباً من الدفاع»[٢٣].

درسنا حتى الآن محاولتهم لإثبات أن الجهاد (القتال) والدعوة مرتبطان ومتعلقان ببعضهما بعضاً علاقة تلازم ولا تداخل، بمعنى أنهم يرون أن هناك دعوة إلى الإسلام يقوم بها المسلمون؛ وهذه الدعوة قد تحتاج إلى الحماية

---

(١٨) انظر: البوطي، المصدر نفسه، ص٢٦، والزحيلي، المصدر نفسه، ص١٠٧.

(١٩) الزحيلي، المصدر نفسه، ص٧٧. والتسويد من الباحث.

(٢٠) البوطي، المصدر نفسه، ص١٠٨.

(٢١) البوطي، المصدر نفسه. وانظر كذلك: أبو زهرة، محمد، **نظرية الحرب في الإسلام**، ص٢٣ ـ ٣٠.

(٢٢) هكذا ورد في الأصل، لكن يبدو للباحث أن الصحيح هو «العلاقات الإسلامية».

(٢٣) الزحيلي، وهبة، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص١١٦ ـ ١١٧، . وانظر كذلك: خطاب، محمود شيت، **الرسول القائد**، ص١٣ ـ ١٥. وخلّاف، عبد الوهاب، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**، ص٧٦ ـ ٧٧. ودراز، محمد عبد الله، **نظرات في الإسلام**، ص١١٩ ـ ١٢٠. وفرج، محمد، **المدرسة العسكرية الإسلامية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ط٢، د.ت)، ص٧٨. وعلوان، عمار عبد الله ناصح، **مقصدية الدعوة في الجهاد وأحكامه وتجديد الخطاب الدعوي**، ص٦٣. وسابق، سيد، **فقه السنة** (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت)، ج٣، ص١٠ و١٧. والفرجاني، عمر أحمد، **أصول العلاقات الدولية في الإسلام** (طرابلس: دار إقرأ، ط٢، ١٩٨٨م)، ص٨٧ ـ ٨٨.

والذود، فشرع الجهاد (القتال) «اضطراراً»[٢٤] حتى يقوم بوظيفة حماية الدعوة والذود عنها[٢٥]، وهو تصور مختلف عن التصور الذي يعبر عنه الفقهاء في الجهاد (القتال) وعلاقته بالدعوة؛ إذ إن الفقهاء يرون أن الجهاد بالأصل وسيلة لنشر الدعوة، بل هو بنفسه نوع من الدعوة، قبل أن يكون وسيلة لحمايتها.

ويبدو أن أصحابنا قد انتبهوا إلى هذه النقطة، أعني الاختلاف في فهم الجهاد (القتال) وعلاقته بالدعوة بينهم وبين الفقهاء، فحاولوا سد الفجوة إما بتأويل العبارات الفقهية وإخراجها عن الأرضية التي صيغت فيها، أو بإرجاع الخلاف إلى السؤال عن: «هل الباعث على الجهاد (القتال) هو الحرابة أم الكفر؟». وبمناقشة بعض الخلافات الفقهية حول قتل أو عدم قتل غير المقاتلين من الكفار حال الحرب، نسبوا إلى بعض الفقهاء القول بعلّية الكفر في مقاتلة غير المسلمين، ظناً منهم بأن فكرة مباشرة الجهاد (القتال) في نشر الدعوة ناتج لدى هؤلاء الفقهاء من اعتبارهم أن الكفر هو الباعث على القتال[٢٦]. ولنضرب مثلاً عن المحاولات التأويلية لديهم حتى يتبين لنا الموضوع بشكل أفضل.

ينقل وهبة الزحيلي عند حديثه عن حكم الجهاد (القتال) عند الفقهاء نصاً للخطيب الشربيني؛ يقول النص: «وجوب الجهاد وجوب الوسائل لا المقاصد، إذ المقصود بالقتال إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة، وأما قتل الكفار فليس بمقصود حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد»[٢٧].

---

(٢٤) الزحيلي، وهبة، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٦٩. وأيضاً: دراز، محمد عبد الله، **نظرات في الإسلام**، ص١١٩ ـ ١٢٠؛ حيث يقول: «الحروب في نظر الإسلام شر لا يَلجأ إليه إلا المضطر، فلأن ينتهي المسلمون بالمفاوضة إلى صلح مجحف بشيء من حقوقهم، ولكنه في الوقت نفسه يحقن الدماء، خير من انتصار باهر للحق تزهق فيه الأرواح».

(٢٥) انظر مثلاً: علوان، عمار عبد الله ناصح، **مقصدية الدعوة في الجهاد وأحكامه وتجديد الخطاب الدعوي**، ص٢٣.

(٢٦) انظر مثلاً: الزحيلي، وهبة، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٨٩ ـ ١١٧. والبوطي، محمد سعيد رمضان، **الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه**، ص٩٤ ـ ١٠٧. وأبو زهرة، محمد، **نظرية الحرب في الإسلام**، ص٣١ ـ ٣٥.

(٢٧) الزحيلي، المصدر نفسه، ص٧٤. واستند علوان أيضاً في هذا النص إلى الغرض نفسه؛ =

يقف وهبة عند هذا النص بشرحه واستنباط المعاني منه وتقرير «أن قتل الكفار ليس مقصوداً لذاته، وأن الإسلام يفضل سلوك السلام بصفة أصيلة (. . .) وأن إعلان الحرب هو آخر الدواء الذي يعالج ما استعصى من الأمراض»[٢٨]. ويدعي بعده أن «عبارات الفقهاء جميعاً تؤكد هذه الحقيقة، وهي أنه يُكتفى بالجهاد على قدر الحاجة حقناً للدماء»[٢٩]، وما الحرب عندئذ «إلا ضرورة اجتماعية لمنع البغي ودفع الظلم»[٣٠]، ويأتي بعد ذلك ليقرر: «وبذلك يظهر لنا أن الباعث على القتال في الإسلام هو دفع العدوان»[٣١].

قبل البدء في الكلام حول هذا القول، يجب علينا أن ننبه على شيء مهم يتعلق بجملة أعمالنا في هذا البحث من البداية حتى النهاية، وهو التذكير بأننا لسنا معنيين هنا بمناقشة الآراء، وبيان إصابة أو خطأ قول أحد؛ إذ إنّ عملَنا بالأساس عبارة عن الكشف عن التطورات المفهومية التي شهدها الجهاد، عبر دراسة الأفكار على أرضيتها التاريخية، وأحياناً المقارنة بين المراحل التي يمر بها المفهوم كي تتكشف لنا التغيرات، وتقديم تفسير للتطورات الطارئة نظراً إلى التغيير الذي يطرأ على أصحاب الأفكار بحدوث التحولات الكبرى وتغير الرؤى لديهم، مع الحفاظ على الحياد قدر المستطاع وتحاشي التقييم. ولذلك ترانا نتجنب في كثير من الأحيان الخوض في تفاصيل الأدلة التي يستند إليها أصحاب الاتجاهات وعدم مناقشتها، خوفاً من الوقوع في الحكم لهم أو عليهم، أو الاستطراد في الكلام والإطالة في ذكر أشياء قد تنحرف بنا عن جادة البحث.

فلذلك لا نناقش صاحب هذا الكلام في ما قرر، سوى النتيجة التي وصل إليها والتي تهمنا في بيان النظرة التأويلية لدى أصحاب هذا الاتجاه.

وصل الزحيلي، استناداً إلى هذا النص، إلى أن الباعث على القتال هو دفع العدوان. ولا يعنينا صواب هذا القول أو عدمه بقدر ما يعنينا عدم

= انظر: علوان، عمار عبد الله ناصح، مقصدية الدعوة في الجهاد وأحكامه وتجديد الخطاب الدعوي، ص٢٤ ـ ٢٥.

(٢٨) الزحيلي، المصدر نفسه، ص٧٤.

(٢٩) الزحيلي، المصدر نفسه، ص٧٤.

(٣٠) الزحيلي، المصدر نفسه، ص٧٥.

(٣١) الزحيلي، المصدر نفسه، ص٧٥.

انسجامه مع النص الفقهي المذكور؛ إذ إن النص واضح في بيان المقصود من الجهاد (القتال) والذي حصره بقوله: «إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة». هاجس الفقيه في هذا النص هاجس دعوي بحت، ولذلك يهمه كثيراً حصول «الهداية» بأي وسيلة مناسبة كانت ومنها «الجهاد»، لكن لو حصلت الهداية بغير الجهاد (القتال) قد ينصرف إليه. وهذا النص كما هو واضح لا يعني أبداً تهميش دور الجهاد أو نسبة «البواعث العدوانية من قبل الكفار» إلى قيامه، بل بالعكس يؤكد الدور الذي يؤديه الجهاد (القتال) في الدعوة وبيان أهميته في هداية الكفار.

إذاً، الغاية التي يرسمها الفقيه للجهاد هي المباشرة في دعوة الكفار وهدايتهم إلى الإسلام، وليست التي استنتجها صاحب الاتجاه الدفاعي لمفهوم الجهاد.

كيفية تحليل هذا النص وخاصة عدم التنبه للفرق بين القتل والقتال فيه، ووصولهم إلى تقرير سبق العدوان كالباعث على قيام الجهاد (القتال)، يقودنا إلى الشق الآخر من محاولة سد الفجوة عند هؤلاء عبر إعادة طرحهم للخلاف الفقهي حول من نقتل ومن ندع في ساحة الحرب.

هذا الخلاف في الأصل واقع بين الإمام الشافعي وجمهور الفقهاء حول مسألة العلة في قتل الكفار في أرض «المعركة»، لكنه قد استثمر من قبل هؤلاء لبيان أن علة الجهاد تدور عند الفقهاء بين «درء الحرابة أو درء الكفر»، وأن هذا أمر متنازع فيه عندهم.

فمثلاً[٣٢]، يقول الشيخ البوطي: «ذهب الجمهور وهم الحنفية والمالكية والحنابلة، إلى أن علة الجهاد القتالي هي درء الحرابة، وذهب الشافعي في الأظهر من قوليه إلى أن العلة هي الكفر، وهو مذهب ابن حزم أيضاً».

هذا الخلاف كما قلنا، موجود بين الإمام الشافعي والآخرين، ولكن ليس على النحو الذي قرره البوطي، ونحن قد استفضنا في الحديث حول

---

(٣٢) الاحتجاج بهذا الخلاف الفقهي الجزئي موجود عند كثير من أصحاب الاتجاه الدفاعي، ولكنا قد اكتفينا بذكر نموذج واحد من كلام الدكتور البوطي. للاطلاع على المزيد انظر: الزحيلي، وهبة، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص٨٩، وأبو زهرة، محمد، **نظرية الحرب في الإسلام**، ص٣١ ـ ٣٥.

هذه المسألة عند بيان الغاية والوسيلة للجهاد عند الفقهاء في الفصل الثالث من هذه الدراسة، وملخصه أن الشافعي وابن حزم من جهة والجمهور من جهة أخرى، لم يختلفوا أبداً في أصل تشريع الجهاد وعلته والغاية منه، وإنما كان الخلاف بينهم في علة استباحة دم الأعداء، أهي المشاركة في القتال باليد أو الرأي والمشورة ونحوها، أو مجرد كون الحاضرين كفاراً غير محقوني الدماء؟ ونتيجة لذلك رأى الجمهور عدم قتل غير المقاتلين الفعليين باليد أو الرأي، ورأى الشافعي جواز قتل الجميع عدا النساء والصبيان. ولذلك لا تذكر كتب الفقه هذه المسألة عند الكلام عن حكم قيام الجهاد والعلة في ذلك، بل عندما يكون الحديث عن أصناف الكفار الذين يقتلون، يقرر الفقهاء وجود أصناف لا يجوز قتلهم بحسب الأحاديث النبوية الواردة فيه، ويبرز الخلاف المذكور في سياق تعيين هؤلاء الأصناف، تبعاً لاختلافهم في علة استباحة الدم[٣٣].

إذاً، بالنظر إلى كيفية مقاربة أصحاب هذا الاتجاه للمفاهيم المرتبطة بمفهوم الجهاد تقرر لدينا أنهم يرون الدعوة أصلاً لمشروعية الجهاد والقاعدة التي ينبني عليها، ولكنهم حتى يخرجوا بتفسير دفاعي لمفهوم الجهاد، أكدوا سلمية الدعوة في جميع الظروف والحالات (استناداً إلى عمل النبي (ﷺ) في مكة والمدينة)، وبناءً على ذلك حددوا الحرابة وسبق العدوان السبب الأساس للقيام بالجهاد (القتال)، لأنهم قرروا أيضاً أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم.

وحتى يأصّلوا شرعياً (فقهياً) لذلك، لجؤوا إلى التأويل الانتقائي لبعض النصوص الفقهية من مختلف المذاهب، ولكنهم لم ينجحوا كما رأينا في إثبات انبناء تصوراتهم على الآراء الفقهية، وقد اختلفوا مع الفقهاء في بيان طبيعة الدعوة إلى الإسلام، والأصل في علاقة المسلم بالآخر، وأيضاً تحديد الباعث على القتال.

---

(٣٣) قارنه بما عند: البراك، عبد الملك، ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: دراسة علمية شاملة لكثير من مسائل الجهاد من خلال الرد على كتاب الدكتور البوطي «الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه» (دنمارك: النور للإعلام الإسلامي، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م)، ص٣٥. وأيضاً ما ذكره كل من علوان، عمار عبد الله ناصح، مقصدية الدعوة في الجهاد وأحكامه وتجديد الخطاب الدعوي، ص١٣٠ ـ ١٣٢. والعالم، يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م)، ص٢٥٥ ـ ٢٥٧.

القسم الثالث

مفهوم الجهاد في فكر الحركة الإسلامية

(من سقوط الخلافة العثمانية إلى عهد الاستقلال الوطني)

تمهيد

قبل الدخول في صلب الموضوع علينا أن نشير إلى قضية تتعلق بترتيب الفصول عندنا في القسم السابق، فقد بدأناه بدراسة مفهوم الجهاد لدى رواد الفكر الإصلاحي، وهؤلاء عاشوا عموماً في الفترة الاستعمارية وربما في بداية عهد الاستقلال وبناء الدول الوطنية. وفي الفصل السادس من ذلك القسم أخذنا مفهوم الجهاد عند بعض من رواد الفكر التجديدي الذين هم في رأينا امتداد للفكر الإصلاحي، على الأقل في موضوع الجهاد؛ حيث إننا وجدنا الإصلاحيين هم أول من فهموا الجهاد مقتصراً على الحالة الدفاعية؛ وعندما جاء التجديديون واصلوا الاتجاه نفسه وحاولوا التأصيل له وتكييفه بحسب واقعهم المستجد عبر آلية التأويل، بطريقة مرت بنا بالتفصيل. ونتج من ذلك تأخير الكلام عن مفهوم الجهاد لدى الحركات الإسلامية، مع أن هذه الحركات أو بعضاً منها أسست في مرحلة متقاربة زمنياً مع بعض الأشخاص الذين درسناهم ضمن التجديديين، إلا أن خصوصية فكر هذه الحركات وظروف نشأتها وربما القطيعة بينها وبين الفكر الإصلاحي جعلنا ندرس موضوع الجهاد عندها في قسم مستقل.

فبقدر ما كان الاتجاه التجديدي امتداداً للاتجاه الإصلاحي، أحدث الاتجاه الحركي قطيعة كاملة معه، فبعد أن كان مفهوم الجهاد دفاعياً بحتاً يحاول الإصلاحي ومن ثم التجديدي إظهاره بطريقة لا تسبب له مشكلة في مشروعه، ولم يكن له دور رئيس في خطته للـ«إصلاح» و«التجديد»، وربما تأخر كثيراً في سلّم أولوياته ولأسباب تَعرضْنا لكثير منها في ما مضى، كان التفات الرجل الحركي إلى الجهاد بمرتبة الحجر الأساس في بناء حضارة جديدة تحفظ الإنسانية من الفساد والضياع، بعد أن كان أشبه بحجر عثرة في سبيل التحضر والتمدن لو لم يفهم وينحصر في دائرة الدفاع.

وهذا يرجع ربما إلى بنية الفكر الإصلاحي الذي يختلف في الأساس

مع ما يحرك صاحب الفكر الحركي. فبعد أن كان الإصلاحي يرى حضارة العالم من حوله صاحبة فضل ونعمة، يجب الاقتراب منها والاستفادة من تجربتها، أصبح الرجل الحركي يبتعد عن «الحضارة السائدة» المحيطة به ويتوجه نحو إيجاد طرح جديد يخلّصه والعالم معه من شر تلك الحضارة. وهكذا عاد الجهاد إلى الواجهة ورجع ليحتل مركزاً بعد أن كان في الهامش.

إذاً، مرة أخرى نحن أمام «نقلة نوعية» في فهم الجهاد نتيجة تغيير في رؤية العالم لدى الحركيين وتقييمهم للأوضاع بحسب فهم مختلف عن فهم السابقين، وبالتالي دخول هذا المفهوم في سياقات جديدة ومنظومة جديدة من المفاهيم المرتبطة به، مختلفة عن المنظومات السابقة.

وبهذه الإشارة ربما يسهل علينا الآن الخوض في البحث عن مفهوم الجهاد عند بعض من رموز الحركة الإسلامية؛ قلنا بعضاً ولم نقل الجميع لأن الحركة الإسلامية كما نعلم مظلة مترامية الأطراف تستظل بها شريحة واسعة من أبناء المسلمين الناشطين في الساحة. والإلمام بكل الأفكار المطروحة عن الجهاد والإحاطة بجميع الكتابات المنشورة من قبل الجماعات المتعددة داخل الحركة الإسلامية أمر شبه مستحيل بسبب كثرتها وانتشارها. فما نقوم به هنا عبارة عن التوقف عند بعض أهم الكتابات التي كان لها الدور الريادي في فكر تلك الحركات وأثرت في مجموع الحركة أو معظم تياراتها وأدت دوراً محورياً في تطور مفهوم الجهاد لديها.

الفصل السابع

الجهاد ضد الحضارة الفاسدة

أولاً: الجهاد والمفاهيم المرتبطة به

١ ـ بين الجهاد والقتال

من الناحية اللفظية، الجهاد مرادف للقتال هنا أيضاً، ولا نرى محاولة تذكر لتعميمه أو توسيع دائرته؛ حيث يبدأ الحديث عن القتل، والقتل بالحق وبغير الحق، والقتل الواجب، وأخيراً القتال الذي يكون فرضاً أخلاقياً للقضاء على الفتنة والفساد، ويعتبر هذا القتال الذي هو عبارة عن «تخضيب الأرض بدماء هؤلاء الظلمة» (أصحاب الفتن) «أعظم خدمة تقدم للإنسانية»[1]،

---

(١) المودودي، أبو الأعلى، **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية**، ترجمة: سمير عبد الحميد إبراهيم، مراجعة: عبد الحليم عويس وإبراهيم يونس (القاهرة: دار الصحوة للنشر، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م)، ص١٩ ـ ٢٥.

ونرى من الضروري التذكير بعدم انتباه كثير من الباحثين لهذا الكتاب المهم للمودودي في دراسة مفهوم الجهاد عنده، وتركيز معظمهم على كتيب صغير له ترجم إلى العربية والإنكليزية ولغات أخرى تحت عنوان **الجهاد في سبيل الله**. والحال أن هذا الكتيب عبارة عن محاضرة ألقاها المودودي في حفل بذكرى رحيل محمد إقبال في ١٣ نيسان/أبريل ١٩٣٩. انظر:

Bonney, Richard, *Jihad from Qur'an to bin Laden* (New York: PALGRAVE MACMILLAN, 2004), p200.

وكتاب **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية** وهو المرجع الأهم في نظرنا لدراسة مفهوم الجهاد عند المودودي، هو الكتاب الذي بدأ بكتابته على صفحات مجلته **ترجمان القرآن** لكنه توقف عن إصداره في شكل مقالات صحافية بعد إصدار أجزاء منها، وفضل أن يركز عليه بعمق أكثر وإكمال فصوله بإمعان، وجمعه في مؤلف سماه بالأردية **الجهاد في الإسلام** في سنة ١٩٢٧، وليس **الجهاد في سبيل الله**! لكن للأسف تأخرت ترجمة هذا الكتاب عن ترجمة المحاضرة المعنونة بالجهاد في سبيل الله حيث صدر بالعربية للمرة الأولى سنة ١٩٨٤ تحت عنوان **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية**. انظر المودودي، أبو الأعلى، **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية**، ص٥ ـ ١١. =

ووسيلة هذا الجهاد هي السيف (السلاح)[٢]. وفي رأيهم «الإسلام قد تجنب لفظة الحرب وغيرها من الكلمات التي تؤدي معنى القتال (War) في اللغة العربية واستبدل بها كلمة الجهاد» لـ«أن لفظة الحرب كانت ولا تزال تطلق على القتال الذي يشب لهيبه وتستعر ناره بين الرجال والأحزاب والشعوب، لمآرب شخصية وأغراض ذاتية» بينما «القتال المشروع في الإسلام ليس من قبيل هذه الحروب» فلذلك «لم يكن له بد من ترك هذه اللفظة (الحرب) البتة»[٣].

إذاً، الجهاد من الناحية اللفظية هو الحرب والقتال، ولم يعدل الإسلام في رأيهم عن هذه الألفاظ بسبب فرق جوهري بينها وبين الجهاد، بل بسبب أمر عرضي وهو الاستخدام الخطأ لهذه الألفاظ من قبل غير المسلمين التي تركت لها سمعة سيئة. ومن الناحية المفهومية، يرتبط الجهاد هنا بمفهومين أساسين يؤديان دوراً مهماً في صياغة مفهومه، وهما «الأمر بالمعروف» و«النهي عن المنكر».

٢ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

استناداً إلى جملة من الآيات القرآنية وفي مقدمتها آية: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من **الواجبات** الاجتماعية للأمة المسلمة[٤]؛ إذ إن القرآن الكريم بحسب فهمهم يوضح «أن هدف حياة المسلمين إنما هو خدمة البشرية العالمية». فعليهم أن يقيموا «العدل» ويبلغوا

= ومع أنه ليس هناك فرق كبير من ناحية المغزى وأصل الكلام بين الكتابين، إلا أن القارئ يجد فرقاً كبيراً في التعبيرات، وكيفية صياغة الأفكار ونضج الاستدلال النظري والانضباط الفكري بينهما؛ إذ بينما يتمتع الجهاد في الإسلام بالإسهاب والتحليل والتسلسل النظري الدقيق في معالجة الموضوعات، يغلب على الجهاد في سبيل الله جانب «التحريض العاطفي» وأسلوب الخطابات الثورية النارية في «بعث» الهمم وتجييش المشاعر الذي كان المودودي بارعاً فيه.

(٢) المصدر نفسه، ص٨٧.

(٣) المودودي، أبو الأعلى، **الجهاد في سبيل الله**، ص١١ ـ ١٢. وانظر كذلك: المودودي، أبو الأعلى، **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية**، ص٦٠؛ حيث استخدم عبارة «حرب الإصلاح» للتعبير عن الجهاد.

(٤) المودودي، أبو الأعلى، **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية**، ص٦١ ـ ٦٢.

الدنيا معنى الحق والصدق والعدل والخير في جميع جوانب الحياة[٥]. ولم يحدّد القرآن ـ كما قالوا ـ خدمة «الأمة المسلمة داخل حدود القومية والعرقية، بل جعل رحمته عامة لأهل الأرض جميعاً»[٦].

«وهذه الخدمة الإنسانية التي أمرت الجماعة المسلمة العالمية الاضطلاع بأدائها تشتمل على شطرين: الأول: الأمر بالمعروف، والثاني: النهي عن المنكر».

«فإخراج الإنسان من درجة الحيوانية والوصول به إلى درجة الإنسانية ومنعه من أن يصبح عضواً ضاراً بالمجتمع، كل هذا يتعلق بالنهي عن المنكر. ثم الوصول بالإنسان إلى درجة الإنسانية الكاملة وجعله عضواً مفيداً للمجتمع الإنساني، هو أمر يتعلق بالأمر بالمعروف. والأمر بالمعروف أفضل من النهي عن المنكر. ولكن من الناحية الترتيبية فالنهي عن المنكر يأتي أولاً ثم يليه الأمر بالمعروف»[٧].

إذاً، الأولوية هي للنهي عن المنكر، ولكن لماذا؟ يتضح الجواب عندما نتقدم أكثر في دراسة مفهوم «المنكر» عندهم عبر ما أردفوه من المفاهيم. فالمنكر هنا له معنى خاص بجانب معناه العام، المنكر بمعناه الخاص عبارة عن «الفتنة والفساد».

٣ ـ الفساد

الفساد هنا ـ عبر التحليل اللغوي له ـ «هو كل فعل ضد العدل والصلاح» ولكن يتضح المراد منه أكثر عندما يرون إطلاقه في القرآن الكريم عموماً على «الفساد الاجتماعي، والأخلاقي، وفساد النظام الحضاري والسياسي»[٨].

فهذا الفساد المنكر الذي تجب إزالته، موجود في المجتمع وفي

(٥) المصدر نفسه، ص٦٥ ـ ٦٧.
(٦) المصدر نفسه، ص٦٧.
(٧) المصدر نفسه، ص٧٣.
(٨) انظر المصدر السابق نفسه، ص٨٠.

الأخلاق، ومنه قد استشرى في السياسة و«النظام الحضاري» بأكمله. وبتعبير آخر واستناداً إلى القرآن الكريم أيضاً «الفساد يعني تخريب العلاقات والروابط، وقطع الصلات التي تعد في الحقيقة أساس **الحضارة الإنسانية**»[9].

إذاً المنكر الذي يعني بمعناه الخاص «الفساد» محله الحضارات السائدة؛ إذ يمكن أن تفسد الحضارة، ويمكن أن يوشك النظام الحضاري على الانهيار بتخريب وتقطيع العناصر التي تجعله متماسكاً ومترابطاً. ولكن، من هو فاعل هذا «التخريب»؟ وكيف حدث أو يمكن أن يحدث هذا «الفساد»؟ وبصيغة أخرى: من/ما الذي يفسد على الإنسانية حضاراتها؟ إنه نظام الحكم السيّئ!

لأن «نظام العمران الفاسد لا يقوم إلا على أساس حكومة مؤسّسة على قواعد العدوان والفساد في الأرض»[10].

ولأن «نظام الحكم السيئ قد لا يترك تأثيره المباشر في ظهور الفساد، إلا أن الإبقاء عليه وعدم الاتجاه إلى الإصلاح، إنما هو إبقاء على الباطل (. . .) وفساده لن يقتصر على دائرة محدودة بعينها، بل يصبح مصدراً لكل سوء ومنبعاً لجميع أصول وفروع الفتنة والفساد، ومن خلال هذا الحكم يكون **الصد عن سبيل الله**، وعن طريق هذا الحكم يتم القضاء على الحق **والعدل** (. . .) وعن طريق هذا الحكم يتم **تطبيق القوانين** التي تقضي على **الأخلاق**، وتقضي على **العدل الاجتماعي** Social Justice»[11].

واستناداً إلى هذا النقد الصريح الموجه نحو الحضارات السائدة وأنظمة الحكم المبنية على أساسها، يمكننا استخلاص ثلاثة أسباب رئيسة لحدوث الفساد الحضاري عبر الحكم السيئ، ونجد لها بسطاً أكثر في مواضع أخرى.

وهذه الأسباب الثلاثة هي:

---

(٩) المصدر السابق نفسه، ص٨٣. والتسويد في النص من عند الباحث.

(١٠) المودودي، أبو الأعلى، **الجهاد في سبيل الله**، ص٣٢.

(١١) المودودي، أبو الأعلى، **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية**، ص٨٥. والتسويد في النص من عند الباحث.

ـ الصد عن سبيل الله.

ـ القضاء على الأخلاق.

ـ القضاء على العدل وخاصة العدل الاجتماعي.

فهناك خراب في الحضارات السائدة، وهناك فاعل لهذا الخراب وهو الحكم السيئ، «وكذلك ليس من الممكن أن يقوم نظام للحكم صالح يؤتي أكله إلا بعد ما ينتزع زمام الأمر من أيدي الطغاة المفسدين، ويأخذه بأيديهم رجال يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً»[١٢]. ولكن كيف؟ هل الإسلام الذي يطالب معتنقيه بهذه المهمة أرشدهم إلى وسيلة للقيام بها؟

نعم، بالتأكيد «يرشد الإسلام إلى الوسيلة الناجحة لاستئصال جذور الشر والقضاء على السوء ومنعه، وذلك عن طريق الكفاح المنظم أي **الجهاد**. وإن استلزم الأمر القضاء على جميع الحكومات كلها عن طريق الجهاد وإقامة حكم **عادل ومنصف** على أساس خشية الله (. . .) حكم يضع مصلحة البشرية فوق المصالح الشخصية، أو **الطبقية**، أو **القومية**، حكم يكون هدفه إعلاء كلمة الخير والقضاء على الشر، حكم يضم بين صفوف العاملين به والقائمين عليه أولئك الناس الذين يقصرون هدفهم في الحياة على **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**»[١٣].

وبالخلاصة: «غاية الجهاد في الإسلام هو هدم بنيان النظم المناقضة لمبادئه، وإقامة حكومة مؤسسة على قواعد الإسلام في مكانها واستبدالها بها»[١٤].

هذا العرض يوصلنا إلى قضية مهمة متعلقة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن ثم بمفهوم الجهاد، إذ عبر هذا النوع من التحليل وعبر هذه الوظيفة التي توضع على عاتق المسلمين، يبدأ ولأول مرة في تاريخ الفكر

---

(١٢) المودودي، أبو الأعلى، **الجهاد في سبيل الله**، ص٣٢.

(١٣) المودودي، أبو الأعلى، **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية**، ص٨٥ ـ ٨٦. والتسويد في النص من عند الباحث.

(١٤) المودودي، أبو الأعلى، **الجهاد في سبيل الله**، ص٣٦.

الإسلامي المعاصر، الحديث عن «تحكيم الإسلام» إي إيصاله إلى الحكم بالمعنى السياسي للكلمة بقوة الجهاد (القتال).

إذ يقول لنا هذا الاتجاه إن الإسلام متمثل في الجماعة المسلمة التي ترادف الحزب الإسلامي[١٥]، وعلى هذا الحزب أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر كوظيفة له، والنهي عن المنكر الذي يرادف إزالة الأنظمة الباطلة وإقامة «النظام الإسلامي» لا يتم إلا بقوة الجهاد (القتال)، ويأتي هذا في الدرجة الأولى من الأهمية قبل الأمر بالمعروف. ولكن من أين لهم بهذا؟

وصلوا إلى هذا من حيث إنهم عزوا فهمهم لقضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على هذا الأساس إلى طبيعة الإسلام نفسه فهو كما بيّنوه بناءً على نظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «من الناحية الأولى هو مجرد دعوة إلى جانب الخير والتقوى، ومن الناحية الثانية هو قانون إلهي جُعل للدنيا كلها. وحين يسلم شخص ما فإن هذين الأمرين يجتمعان أمامه معاً، وتصبح مواد الدعوة أيضاً واجبة عليه، كما تجب عليه مواد القانون الإسلامي، إلا أنه في حالة عدم تقبله للإسلام تظل الدعوة على حدة، والقانون على حدة. فأساس الدعوة أو منشؤها هو أن يصبح الإنسان أهلاً لمنصب الخلافة الذي أرسله الله من أجله على هذه المعمورة (. . .) وأساس القانون أو منشأ القانون هو أنه إذا لم يؤدّ الإنسان الخدمات الواجبة لمنصب الخلافة، فعلى الأقل **يجب ألا يفسد** أو يسفك الدماء، فإذا لم يصبح أشرف المخلوقات، فعلى الأقل ينبغي ألا يصبح أرذل المخلوقات (. . .) فالشيء الأول ينحصر في نور الباطن وصلاح الفطرة، وهو لا يمكن أن يتحقق بالقوة أو الضغط. أما الأمر الثاني فيتعلق بتحسين الحدود ورعايتها والمحافظة عليها؛ وهو لا يمكن أن يتحقق (. . .) بل **يجب استخدام القوة** في بعض الحالات لإجبار الإنسان على مراعاة هذه الحدود»[١٦].

فلو لم تؤمن فئات من الناس بالدين الحق «فلهم الحرية بأن يظلوا على عقائدهم الخاطئة وعلى منهجهم الفاسد، إلا أنهم **يمنعون من إقامة قوانينهم**

---

(١٥) انظر: المصدر نفسه، ص١٠ و١٨.

(١٦) المودودي، أبو الأعلى، شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية، ص٧٤ ـ ٧٥. والتسويد في النص من عند الباحث.

الباطلة لأن ذلك يثير الفتنة والفساد في الأرض»[١٧].

إذاً، القانون الإسلامي والحكومة الإسلامية التي تبنى عليه، شيء غير الدعوة الإسلامية وتطبيقه على الجميع (الذي قَبِل الدعوة ودخل في الإسلام، والذي لم يقبلها ولم يدخل في الدين)، أو إزالة الأنظمة المناوئة له وإقامة الحكم الإسلامي على أنقاض الحضارات الأخرى وإلزام البشر كلهم بالخضوع له، ليس مرتبطاً بالدعوة أو منوطاً بها، بل هو شيء مستقل وموجود في طبيعة الإسلام لأن «أساسه» يختلف عن «أساس» الدعوة، وبالتالي لا بد من أن يطبق أولاً وقبل الدعوة لأنه من قبيل النهي عن المنكر (محاربة الحضارات الفاسدة) الذي يتقدم على الأمر بالمعروف.

ومن هنا جاء القول إن «الإسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره ويأتي بنيانه من القواعد ويؤسس بنيانه من جديد حسب فكرته ومنهاجه العملي»، وقدّم الجهاد على أنه «عبارة عن الكفاح الانقلابي عن تلك الحركة الدائبة المستمرة التي يقام بها للوصول إلى هذه الغاية وإدراك هذا المبتغى»، واستحق أن يكون «رأس العبادات ودرة تاجها»[١٨].

٤ ـ الباعث على الجهاد والغاية منه

وهكذا حُدد الباعث على الجهاد والغاية منه؛ إذ هو وجود الفساد في النظام الحضاري الموجود في العالم وواجب المسلمين في إزالة هذا الفساد وتطهير العالم منه بإزالة الأنظمة الحاكمة المسؤولة المباشرة عنه كله.

والغاية المرسومة له هي سحق الفتنة والفساد في الأرض كلها وإقامة النظام الإسلامي العادل العاري عن الفساد والمبني على الحضارة الإسلامية[١٩].

---

(١٧) المودودي، أبو الأعلى، **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية**، ص٨٨. والتسويد في النص من عند الباحث.

(١٨) المودودي، أبو الأعلى، **الجهاد في سبيل الله**، ص١٠ ـ ١١.

(١٩) لتأكيد ما تقدم، انظر: المودودي، أبو الأعلى، **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية**، ص٨٧، ٩٢، ١٠٨ و١٢٤.

٥ ـ العلاقة بين الجهاد والدعوة

في الحقيقة تبقى العلاقة بين الجهاد والدعوة هنا في هالة من الغموض والضبابية، ولا تعالج بشكل واضح، مع أن فهم هذه العلاقة مهم جداً لفهم الجهاد عند هؤلاء. ويبدو لنا بحسب هذه الغاية التي رسموها للجهاد وبحسب ما تقدم من كلامهم حول القانون الإلهي وتطبيقه قبل الهداية إلى الدين، يبدو لنا أن الدعوة (بمعنى تبليغ شعائر الإسلام إلى من يجهله من غير المسلمين بقصد هدايتهم ودخولهم في الدين) ليست من وظائف الجهاد (القتال) ولا تحصل به أو عن طريقه[٢٠].

حتى الآن قد أخذنا معظم الموضوعات المتعلقة بمفهوم الجهاد في هذا الاتجاه، وبقي فقط أن نجيب عن سؤالين مهمين: **الأول**: لماذا «الإسلام» كما قيل هنا لا يكتفي بقُطر معين أو حدود جغرافية محددة في بناء نظامه؟ **والثاني**: إذا كان «الإسلام» هكذا، وإذا كان يطلب من معتنقيه هذا، هل سبق وأن قامت جماعة ما بهذه الوظيفة؟ وبعبارة أخرى هل لنا نموذج مسبق قابل للـ«استناد إليه» وبالتالي الاستنساخ والاتباع في هذا الجانب؟

= وجدير بالذكر أن فاعلية الجهاد في الدفاع عن المسلمين وأراضيهم لا تنكر هنا، بل يؤكدها أيضاً، إلا أنه يحاول قراءتها واستيحاءها ضمن الغاية المرسومة للجهاد في القضاء على المنكر الحضاري وإقامة النظام الإسلامي؛ انظر مثلاً: المودودي، أبو الأعلى، **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية**، ص٥٦؛ حيث يقول: «إذا أعدنا النظر إلى جميع أشكال الحرب الدفاعية الواردة بين السطور السابقة، رأينا أنها تتضمن هدفاً واحداً وهو ألا يسمح المسلمون للشر والمنكر أن يتغلبا على دينهم وعلى وجودهم القومي بأي حال من الأحوال، وأن يكونوا على استعداد في كل وقت لسحق رأس هذا المنكر، سواء ظهر من الخارج أو من الداخل». ولكن هذا ليس مقصوداً بذاته بل هو في الحقيقة مقدمة لهدف مهم آخر، والغرض منه تأهيل المسلمين وادخار القوة لديهم من خلال الحرب الدفاعية حتى يتم استخدام هذه القوة في «الخدمة الأساسية» التي كُلّف المسلمون بها وهي خدمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تتكثف في هذا الاتجاه في هدم الأنظمة وإقامة النظام الإسلامي مكانها. انظر في ذلك: المصدر نفسه، ص٥٦، ٦١ و٨٧.

(٢٠) يرى هؤلاء «من الضروري القول بأن نشر الإسلام قد ارتبط بالضرورة في أحد جوانبه بالسيف»، ولكن لا شك لديهم في «أنه فيما يتعلق بحدود نشر الدين الإلهي لم يكن للسيف أي دور». انظر: المودودي، أبو الأعلى، **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية**، ص١٢٨. وينكر بشدة وجود أي حكم في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة والكتب الدينية الموثوق بها: «يفيد نشر الإسلام بين غير المسلمين بقوة السيف». المصدر نفسه، ص١١٥.

أ ـ لماذا لا يكتفي الإسلام بقُطر واحد؟

يرجع السبب في نظرهم إلى أن الإسلام يعارض القومية وينفيها من الأساس، فهم يعترفون «بأن الامتيازات القومية والعرقية قد وجدت طريقها اليوم بصفة خاصة بين الأمم المسلمة»، إلا أنهم لا يرون أية «علاقة بين كل هذا وبين الإسلام. فالإسلام لم يذكر ولم يشر إلى هذه الامتيازات في إرشاداته أو أحكامه لا من قريب ولا من بعيد»[٢١]، بل «الإسلام يتطلب الأرض ولا يقتنع بقطعة أو جزء منها، وإنما يتطلب ويستدعي المعمورة الأرضية كلها»[٢٢].

> و«واجب المسلم ليس مقصوراً على العرب فقط أو العجم، كما أنه ليس مقصوراً على آسيا فقط أو الشرق فقط، بل واجبه واجب عام شامل للدنيا أجمع (. . .) وإذا بقي الشر في أي ركن من أركان الدنيا، فيجب على المسلم أن يصل إليه وأن يقضي عليه، وأن يستبدل به الخير. فليس لله صلة بوطن خاص أو جنس خاص. فهو خالق جميع الكائنات والمخلوقات على حد سواء، والخلق أمامه سواء، ولهذا فهو لا يغضب لأن شراً وفساداً قد استشرى في بلد معين دون آخر، بل يغضب إذا ما انتشر الشر والفساد في أية بقعة من بقاع الأرض على حد سواء»[٢٣].

فهذا من الناحية الجوهرية؛ إذ إن «الإسلام» بجوهره يعارض القومية وينفيها بشدة، وحكمه حكم عالمي، ولكن من الناحية الاستراتيجية أيضاً ليس في صالح المسلمين أن يكتفوا بقطر واحد؛ إذ إن «الأواصر البشرية والعلاقات الإنسانية، على ما أثرت فيها الفوارق القومية والوطنية، وأحدثت من نزعات الشتات والاختلاف، قد تشتمل على تلاؤم شامل وتجانس عام بين أجزائها، ربما يتعذر معه أن تسير مملكة في قطر بعينه حسب مبادئها وخطتها المرسومة المستبينة، ما دامت الأقطار المجاورة لها لا توافقها على مبادئها وخطتها، ولا ترضى بالسير وفق منهاجها وبرنامجها. ومن أجل ذلك

---

(٢١) المصدر نفسه، ص٩٦.

(٢٢) المودودي، أبو الأعلى، **الجهاد في سبيل الله**، ص١٢.

(٢٣) المودودي، أبو الأعلى، **شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية**، ص٦٦.

وجب على الحزب المسلم، حفظاً لكيانه وابتغاء للإصلاح المنشود، أن لا يقتنع بإقامة نظام الحكم الإسلامي في قطر واحد بعينه، بل واجبه الذي لا مناص له منه بحال من الأحوال، أن لا يدخر جهداً في توسيع نطاق هذا النظام، وبسط نفوذه في مختلف أرجاء الأرض»[٢٤].

ب ـ هل هناك نموذج مسبق قابل للـ«استناد»؟

هذا السؤال مهم جداً لأن جوابه يكون مستنداً وربما المستند الأهم في هذا الطرح الذي قُدم هنا للإصلاح الإسلامي المنشود؛ إذ بدأ هؤلاء بتوجيه النقد الشديد لجميع الحضارات الموجودة في العالم ووصفها بالفساد والخراب، ووصلوا إلى أن كل ما هو موجود في العالم شر ومنكر وفساد لا يمكن إصلاحه إلا بالمسح والإزالة. ومن جانب آخر عرّفونا إلى الحزب الإسلامي المؤمن بمبادئ «الإسلام» والحائز على جميع الصلاحيات التي تؤهله للقيام بواجب إزالة الشر من على وجه الأرض بالجهاد (القتال) وبناء الحكومة الإسلامية المنشودة في ظل الحضارة الإسلامية عملاً بـ«قاعدة النهي عن المنكر».

وحتى يستدلوا على كل هذا، قاموا بقراءة «التاريخ» من جديد بحثاً عن أوضاع مماثلة للتي هم بصددها، واسترجعوا الأحداث والوقائع حتى وصلوا إلى محاكاة أوضاع الإسلام عندما قامت دعوته لأول مرة في عهد النبي (ﷺ) وأصحابه (رضي الله عنهم). فوفقاً لهذه القراءة، حين كان المسلمون في البداية «ضعفاء مستضعفين، ولم تكن لديهم القدرة على القيام بواجبهم الذي كلفهم به الله كأمة وسط وكخير أمة، (. . .) لم تكن لديهم قدرة تمكنهم من إنقاذ العالم من المفاسد الأخلاقية بالقوة، ومن القضاء على الفتنة والفساد. ومن هنا مضى «الأمر بالمعروف» و«النهي عن المنكر» كلاهما على طريق واحد. (. . .) ولكن حين انتهى ضعف المسلمين، وأصبحت لديهم القدرة والقوة لتطبيق رسالة الحق تطبيقاً عملياً، هنا بدأت أصول الحرية الدينية تأخذ شكلها الواضح، وهو ألا يكره أحد على الدخول في الإسلام، وفي الوقت نفسه تقرر أيضاً ألا يسمح بإطلاق الحرية لارتكاب المفاسد والشرور ونشر

---

(٢٤) المودودي، أبو الأعلى، **الجهاد في سبيل الله**، ص٣٨. والتسويد في النص من عند الباحث.

الفتن والفساد وأعمال المنكر بين الناس، حتى تمضي القافلة الإسلامية. وحينئذ تصبح دائرة الأمر بالمعروف منفصلة عن دائرة النهي عن المنكر. (...) في دائرة النهي عن المنكر كان للسيف استخدامه؛ فقد ارتفع لواء تطهير الدنيا كلها من الفتنة والفساد، سواء رضيت الدنيا أم لم ترض، وفي دائرة الأمر بالمعروف وُضعت أصول لا إكراه في الدين وما أنت عليهم بجبار»[٢٥].

وعلى هذا الأساس، استنتجوا أن عليهم أن يقوموا بمثل ما قام به النبي (ﷺ) والصحابة (رضي الله عنهم) وقتذاك.

ثانياً: الخلاصة والتفسير

١ ـ الخلاصة

بالعودة إلى مفهوم الجهاد الذي استخلصناه عند الفقهاء والمتصوفة، وكذلك المفهوم الإصلاحي والتجديدي ومقارنة بما توصلنا إليه، نرى بوضوح أن مفهوم الجهاد دخل مرة أخرى في منعطف جديد على يد أصحاب هذا الاتجاه؛ حيث هناك فرق كبير بين هذا المفهوم وما ألفناه سابقاً عند الفقهاء الذين يرون الجهاد «**الدعوة القهرية**» والدعوة «بالقوة»، أو المتصوفة الذين حددوا الجهاد في مجموعة من الأعمال والنشاطات «البدنية» وتحميل المشاق على النفس بآداب مخصوصة من أجل تخليتها من الرذائل وتحليتها بالفضائل، وبالتالي بقي في دائرة محدودة ولم يتحول إلى مطلب رئيس للصوفية، وإنما هو وسيلة فرعية وأداة مقطعية يستخدمها «السالك» في طريقه، أو الفهم الذي رسمه الإصلاحيون والتجديديون للجهاد وكونه وسيلة دفاع عن المسلمين وحماية الدعوة الإسلامية.

فما عدا الصوفية الذين حاولوا تطوير فهم مستقل لهم عن الجهاد والمجاهدة، كان الجهاد لدى سائر المعبّرين عن الفكر الإسلامي قبل الحركيين، مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالدعوة. لكن هنا ولأول مرة، حاول الحركيون الفصل بين مهمة الجهاد ومهمة الدعوة على أساس نظرية الأمر

(٢٥) المودودي، أبو الأعلى، شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية، ص١٢٣ ـ ١٢٤.

بالمعروف والنهي عن المنكر، وعبر التفسير الذي قدّموه للمنكر، ووظيفة المسلمين في إزالته كواجب وضعه الإسلام على عاتقهم، وتفسير الإسلام على أنه في أحد جانبيه نظام للحكم يصل إلى سدته بالقوة الثورية، ويقيم حكمه وحضارته على أنقاض سائر الحضارات الفاسدة الموجودة في العالم، والتي تسببت في كثير من المآسي وضياع الخير وبسط الشر. ويرون كذلك أن الإسلام يزيل كل ذلك من أجل سعادة الإنسانية وفلاح البشر، ويقيم نظامه الذي يتمتع بمنهج فريد وطريقة للحكم خاصة به، مختلفة تماماً عن الذي يراه الناس يحكم في العالم من حولهم.

وكان دور الجهاد في هذا المشروع، دور الوسيلة الأنجح التي يكفل استخدامها نجاح المسلمين في مهمتهم، والمستند الأساس لكل ذلك هو عمل الصحابة والمسلمين الأوائل يوم خرجوا ثائرين ضد حكم كسرى من جانب وقيصر الروم من جانب آخر، وأزالوا الاثنين وأقاموا النظام الإسلامي.

ولكن ما الذي جعل الحركيين في هذه الحقبة، يرون العالم مليئاً بالقهر والفساد وأسباب الضياع؟ وما الذي جعلهم يفسرون الإسلام بطريقة تؤكد لهم «غيريتهم» و«تمايزهم» عن «الآخرين»، وتجعلهم يقفون في وجه العالم أجمع بوصفهم حاملين رسالة الخلاص الفذة الممتازة؟!

٢ ـ التفسير

في الحقيقة وقعت أحداث جذرية في الفترة التي نحن بصددها كان من أبرزها سقوط الخلافة المتمثلة في الدولة العثمانية وتمييع فكرة «الجامعة الإسلامية» التي كان يراها كثيرون من مفكري الإسلام حبل الرابطة بين المجتمعات المسلمة. انقطع الحبل ولم يعد له ذكر، وقامت «الدولة الوطنية» في معظم الأقطار الإسلامية، وشهد العالم في الفترة نفسها حربين عالميتين مدمرتين، اجتاحتا معظم أرجاء العالم الإسلامي ولم يسلم منهما أو من تبعاتهما مجتمع مسلم.

أخْذ هذه الأحداث في الاعتبار له أهمية كبيرة في فهم المنظومة الفكرية لدى المعبّرين عن الفكر الإسلامي في هذه الفترة؛ إذ إن لها انعكاساتها على

مسارهم الفكري وتطويرهم للمفاهيم التي تساعدهم على بناء نظرياتهم. وكذلك لأن الفكر لا يصاغ أبداً من فراغ، وصحيح أن الرجوع إلى النص والاعتماد عليه للتنظير مسلك يسلكه المفكر الإسلامي في كل زمان، إلا أن هذا لا يتم بناءً على القواعد اللغوية والأصولية والكلامية فقط، بل إن للعناصر الثقافية والسياسية والمعرفية وما اصطلحنا عليه من البداية بـ«رؤية العالم» تأثيراً بالغاً في النتاج الفكري.

قلنا سابقاً عند الحديث عن الإصلاحيين إن السؤال عن التنمية ومتطلباتها كان السؤال الأهم في تلك الفترة، وكان همّ معظم المفكّرين المسلمين وقتها كيفية النهوض بالعالم الإسلامي وإشراكه في العطاء الحضاري.

فمن هذا المنطلق، كان الغرب في نظر كثيرين من رجال الفكر والسياسة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ وربما قبلها بفترة ـ نموذج التقدم ومثال التنمية المبتغاة. صحيح أنه كان هناك عداء قائم بين الغرب والمسلمين بسبب الاستعمار، إلا أن التصدي له لم يكن ممكناً إلا بآليات وأدوات الغرب نفسه.

كان هناك أمران مسلّم بهما في تلك الفترة: **أولاً** أن الغرب يساوي التقدم والتمدن، وثانياً نتيجة للأمر الأول كان لزاماً على المسلمين اللحاق بركب هذا التمدن الجديد بغية المساهمة فيه، أو التصدي له إذا لم تسنح لهم فرصة المساهمة والحوار.

وبناءً على هذين الأمرين، حصلت محاولات جديدة لكيفية التعامل مع الموروث وترتيباته وأولوياته، وكذلك مراجعات في كيفية التعاطي معه وتأويله. ولكن لم يكن معنى ذلك التسليم للحضارة الغربية والإذعان لسيطرتها، ولم تكن محاولة الأخذ من الغرب والتعلم منه وتقليده في بعض الجوانب، تعني تجاهل الإسلام والموروث الثقافي، بل كانت هذه المحاولات تتم في إطار المصالحة بين الموروث ومنجزات الحضارة الغربية عموماً.

كانت محصلة هذه المحاولات في الخطاب الإسلامي حتى نهاية

الحرب العالمية الأولى أن الإسلام ينادي بالتنمية والتحضر بشكلهما الأوروبي، وليس هناك مشاكل بين المسلمين والغرب إلا في الجانبين السياسي والعسكري؛ إذ كانت معظم البلاد الإسلامية تحت استعمار الأوروبيين. وكان باستطاعة هذه البلاد المضي في طريق التنمية فور خروج الجيوش الغربية منها.

إذاً، كان تشخيص المفكرين المسلمين في هذه الفترة للمشكلة أنها مشكلة التخلف في جميع نواحي الحياة، وكان الحل في نظرهم التنمية والنهضة على غرار المجتمعات الغربية. وعليه شدد الجميع في قضية الجهاد على «الجهاد الدفاعي» كما مر بنا.

ولكن بنهاية الحرب العالمية الأولى و«سقوط» الخلافة العثمانية التي كانت تعتبر رمزاً لوحدة الأمة الإسلامية في نظر المسلمين، وحبلاً يربطهم جميعاً برباط الهوية الإسلامية، وببناء الدولة الوطنية القائمة على القومية والحدود الجغرافية المعينة، تغيرت أشياء كثيرة في وعي النخب المسلمة. علينا أن نذكر هنا أن هذه النخبة ـ إلى هنا ـ كانت كتلة واحدة نوعاً ما، أو لم يكن الحديث عن الثنائي الديني والوطني، أو الإسلامي والقومي، موجوداً بينها بشكل جلي ومؤثر، وبعبارة أخرى إننا لا نرى حتى هذا الوقت، تفرقة واضحة بينهما والشعب والأمة؛ أي إن تلك النخبة ممثلة أدبياتها لم تكن منقسمة على نفسها إلى فصيلين متمايزين، لكن برأينا تشكيل الدولة الوطنية وقيامها على أساس الأعراق والقوميات واللغات المحلية للشعوب، وإثارتها للشعارات والنزعات العرقية، وحتى اللجوء إلى الأزياء والملابس الخاصة بالقوميات، والنشيد الوطني، والأهم من ذلك بناء مؤسسات حكومية مستقلة داخل كل دولة، وكتابة دساتير مستمدة من الدساتير الأوروبية، ودخول هذه الدول الفتية في المعاهدات والاتفاقيات مع الدول الأوروبية، وعضويتهم في المنظمات والتحالفات الجديدة، وتسارع الأحداث والوقائع بشكل عام، كان كل ذلك هو الحد الفاصل الذي أدى إلى إيجاد التفرقة والبون الشاسع بين النخب الوطنية والقومية التي أصبحت رموزاً للدول الجديدة، واستطاعوا التكيف مع الأوضاع الجديدة من جانب، والنخب الدينية أو الإسلامية التي لم تستطع مسايرة الأوضاع ومواكبتها

وآثرت التحفظ على كثير من النقاط فيها من جانب آخر(٢٦).

لم يكن العزف المستمر على وتر القومية شيئاً تستسيغه وتقبله عقلية جزء كبير من المفكرين المسلمين بسهولة ومن دون تردد، فالوعي الذي تشكل فكر هؤلاء في سياقه، كان تحت وقع الحرب العالمية الأولى ومجموعة من التطورات التي لم يروها في صالحهم. فأحدث سقوط الخلافة وبناء الدولة الوطنية بلا شك، أزمة في وعي النخبة الإسلامية، ولم يمكنها من التصالح مع فكرة الدولة القومية، فلجأت هذه الفئة إلى مسألة الهوية لتحافظ بها على ممتلكاتها الفكرية والثقافية والدينية.

دخلت مسألة الهوية في منظومة الفكر الإسلامي في أوائل عشرينيات القرن الماضي، وأخذت بالتدريج مكان مسألة التنمية التي كانت تتصدر أولويات الفكر الإسلامي منذ منتصف القرن التاسع عشر. ولم تعد مسألة التنمية مهمة بالنسبة إلى هؤلاء المفكرين، ولم يكونوا راضين عن التقدم الذي أحدثه بناء مؤسسات الدولة الوطنية. لم يكن هذا القدر من التقدم كافياً لأنه لم يكن قادراً على حل الخلافات القائمة مع الغرب في إطار التركيبة الجديدة التي كانت تحكم العالم وقتها، وجعلت المجتمعات المسلمة فاقدة التأثير والقدرة على الندّية، وأرغمتها على الجلوس في المقاعد الأخيرة في قطار الأمم، وتعمق الشعور بضياع الهوية، بنصب أول وتد لخيمة التشريد الفلسطيني!

كان هؤلاء يشعرون بإحباط تجاه الأنظمة الغربية وسياساتها نتيجة الفترة الاستعمارية الطويلة، ويوم ضاعت فلسطين نتيجة الدعم والمساعدات السخية التي قدمتها هذه الدول لليهود، وأقيمت دولتهم على أرض المسلمين بعد قتل ونهب وجلاء طالت أبناء فلسطين، ثبت للجميع أن هناك مؤامرة غربية مُرة تحاك في الكواليس ضد العرب والمسلمين. أضف إلى ذلك تعرض الإسلاميين للتهميش والإقصاء في مؤسسات الدولة الجديدة وعدم إشراكهم

(٢٦) ومن أشهر الأمثلة على ذلك نستطيع أن نَذكر الشيخ محمد رشيد رضا والزعيم الوطني سعد زغلول اللذين كانا كلاهما من تلامذة الشيخ محمد عبده، لكن تفرقت بهما السبل بسقوط الخلافة وبناء الدولة الحديثة في مصر.

بشكل مؤثر لحساب القوميين[٢٧]. كل هذه العوامل جعلت «النخبة الإسلامية» تفكر بجدية في بناء تشكل مستقل تحت ضغط هاجس الهوية المنغلقة والخائفة على نفسها.

جاءت الحرب العالمية الثانية لتفتح الطريق أمام المفكرين الإسلاميين ليخلقوا رؤية جديدة للعالم مجردة عن مقولة التقدم الغربي، ويتطلعوا إلى آفاق جديدة بعيدة عن الإطار المفروض من قبل الحضارة الغربية السائدة؛ إذ إن هذه الحرب التي سبقتها حرب أخرى مثلها كشفت - في رأيهم - عن زيف الحضارة الغربية وعدم امتلاكها للمقومات التي تؤهلها للزعامة والسيادة، وبالعكس امتلاكها لكل مؤشرات الفساد والضياع، ومن هنا وجّه هؤلاء نقداً شديداً للغرب. هذا النقد لم يتوقف عند حد السياسات الغربية بل تعداها ليشمل الثقافة والحضارة بأكملها. ومن هنا برزت كتابات المودودي وابن بلده أبي الحسن الندوي في نقد الغرب وإعلان إفلاسه وانحطاطه الحضاري واقترابه من حافة الهاوية.

من أهم كتب الندوي التي انتقد فيها الحضارة الغربية كتابان هما: **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين والصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية**. يتكلم الندوي في كتابه ذائع الصيت **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**[٢٨] عن ميزات الحضارة الإسلامية ويركز على الأبعاد التربوية والأخلاقية والثقافية لهذه الحضارة. يرى الندوي أن هذه الحضارة جاءت في وقت كان الظلام سائداً في أرجاء العالم، فكانت بمثابة انقلاب على ظلام جاهلية العرب الهالك وختاماً للصراع التافه بين حضارتي الفرس والبيزنطيين، وبديلاً عنهما. يرفض الندوي جميع الثقافات والحضارات الموجودة في العالم في القرنين الخامس والسادس الميلاديين إبان ظهور دعوة الإسلام، ويرى في الحضارة التي بناها المسلمون بديلاً أفضل، وخدمة للبشرية جمعاء.

---

(٢٧) لتفصيل جيد حول هذه النقاط، انظر:

Kepel, Gilles, *Jihad: The Trail of Political Islam* (London: I. B. Tauris & Co Ltd, 2edition 2006), pp 24-25.

(٢٨) رجع الباحث في دراسة كلام الندوي وتلخيصه إلى: الندوي، أبي الحسن علي الحسيني، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين** (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٦، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م).

وفي الجزء المتعلق بالحضارة الغربية، يحاول الندوي في البداية أن يعيد هذه الحضارة إلى جذورها الإغريقية التي بنيت بحسب رأيه على أربعة عناصر: ١ ـ الإيمان بالأمور المادية المحسوسة، ٢ ـ نسبة قليلة من التدين، ٣ ـ الاهتمام الشديد بالحياة الدنيوية المادية، و٤ ـ القومية. إذاً، مفتاح فهم هذه الحضارة هو المادية الحاكمة عليها؛ إذ استطاع عنصر المادية الموجود في هذه الحضارة أن يقضي على الروحانية والرهبانية الموجودتين في المسيحية التي جاءت من المشرق ويفرغها من الروح. وكما قيل: إن النصرانية تَرَوَّمَت ولم يتنصر الروم. تفاقمت مشاكل الحضارة الغربية (الأوروبية) بظهور القومية وحب الوطن التي كانت أساساً لتشكيل الدولة القومية، ونتجت من ذلك مآسٍ كثيرة، وكأنّ أوروبا مقبلة على الانتحار بنشر القومية والقيم الفردية والإفراط في الحديث عن الاستقلال. وكان قيام حربين عالميتين دمويتين ومئات من الحروب الاستعمارية والتعسفية الأخرى التي خاضها الأوروبيون خير شاهد على ذلك.

العالم كما يراه الندوي يعيش في الجاهلية تحت حكم الحضارة الغربية، ذلك لأننا نرى من ناحية سعي الغربيين إلى السيطرة على العالم كله ومن ناحية أخرى نرى كيف أن المادية التي دبّت في جسم هذه الحضارة أفسدتها وجعلتها تشرف على الانهيار. ويضيف أن العالم يعيش في همجية وفوضى، وهذه الأوضاع تكشف عن مدى الخسارة التي تكبدتها البشرية بانحطاط المسلمين. وأصبح المسلمون عاجزين عن تغيير أوضاع العالم، بل إنهم عاجزون عن تقرير مصير أنفسهم.

يصل الندوي في تحليله إلى أنه يرى أن من واجب العرب أن يقدموا على إنقاذ المسلمين والعالم بأكمله من الضياع والهلاك، تماماً مثلما فعلوا في البداية بنشر الإسلام في أرجاء المعمورة. وفي هذا الصدد يرى دوراً ريادياً لمصر بصفتها مجتمعاً عربياً إسلامياً محافظاً، ويتوقع من المصريين أن يأخذوا بزمام المبادرة في بناء الحضارة الإسلامية الجديدة التي تأخذ مكان الحضارة الغربية الفاسدة وتشارك في بناء عالم أفضل للجميع.

وبالنسبة إلى المودودي فإن كتاباته ملأى بنقد الغرب وحضارته، وفي ثنايا عرضنا لمفهوم الجهاد عنده تعرضنا لجانب من نظرته إلى هذه الحضارة

ونسبة الفساد والمنكر إليها والحديث عن عدم صلاحيتها لقيادة البشرية. وإضافة إلى ما تقدّم يمكننا تلخيص نقده لمجمل الحضارة الغربية بحسب ما ذكره في كتاباته المتعددة في انتقاده النظريات الفلسفية والتاريخية والاقتصادية الغربية كنظرية النشوء والارتقاء لداروين، ونظرية تحديد النسل لمالتوس والتفسير المادي للتاريخ لكارل ماركس، وأكد أن كل هذه النظريات همّشت القيم والأخلاق وخاصة الدين.

وانتقد المودودي أيضاً ما يسميه بالعبودية الفكرية للغرب التي تسربت إلى العالم الإسلامي عن طريق مناهج التعليم، ويقول في هذا الصدد: «وإن من الحق الذي لا مرية فيه أنه مهما كان من الفائدة التي نالت مسلمي الهند من التعليم الجديد، من ناحيتي السياسة والاقتصاد، فإن الخسارة التي قد جرها هذا التعليم على دينهم وحضارتهم لا يمكن أن تتلافى بأية منفعة أو فائدة»[٢٩].

وفي الوقت نفسه يوجه المودودي النقد المرير إلى القومية ومبادئها ومظاهرها، فهو يرى أن «مبادئ القومية تتناقض تماماً مع مبادئ الإسلام» ويراها مخالفة للشرائع الإلهية. إن القومية عنده «ينبوع للفساد والذعر والشر في هذه الدنيا، إنها لعنة الله الكبرى»، وإن «اجتماع كلمتي مسلم وقومي أمر عجيب جداً»، لأن «القومية حين تدخل إلى عقول وقلوب المسلمين من طريق، فإن الإسلام يخرج من طريق آخر»[٣٠]. فعلى الذي يريد أن يبقى مسلماً بقلبه وروحه أن يتخلص من عقدة القومية ويؤمن ببطلان القوميات كلها و«لا يقيم لكافة صلات الأرض والدم وزناً، أما من يريد الاهتمام بهذه الروابط والصلات فعلينا أن نعرف أن الإسلام لم يخالط قلبه وروحه». إذاً، فإن «الإسلام والقومية يتعارضان معاً من حيث روحيهما [روحاهما] وهدفيهما [هدفاهما]» أيضاً و«المسلمون حزب لا قوم». ومن خصائص الدولة الإسلامية التي تميزها عن النماذج الأخرى للدول، «أنه ليس لعنصر القومية

(٢٩) المودودي، أبو الأعلى، **نحن والحضارة الغربية** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م)، ص٤٠.

(٣٠) انظر: المودودي، أبو الأعلى، **الأمة الإسلامية وقضية القومية** (القاهرة: ط١، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م)، ص١٥٣، ١٧٠ ـ ١٧١، ١٧٤ و١٦٩. وللمؤلف نفسه، **الحكومة الإسلامية** (القاهرة: ط١، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م)، ص١٤٠.

حظ في إيجادها وتركيبها»، إذاً، فالإسلام بجميع جوانبه يعادي القومية، «ولو كان ثمة عدو لدعوة الإسلام بعد الكفر والشرك، فهو شيطان الجنس والوطن»(٣١).

وهكذا كان المودودي من أبرز الشخصيات التي أعلنت إخفاق التجربة الغربية وبطلانها ووصفتها بالفساد، ومن ثَم أعلنت عن وجود مشروع حضارة بديلة لتلك التي قام بها الغرب، ألا وهي الحضارة الإسلامية التي تتمثل في النظام الإسلامي، ويقوم هذا النظام على أساسها، وهو متميز وفريد له خطته القانونية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية البديلة، تفوق في قيمها قيم المادية وشرور الحضارة الغربية، إنه الإسلام وليس شيئاً آخر.

ويتضح لنا الأمر بجلاء أكثر عندما نقرأ محاولة المودودي في إطار زمني هو نهايات الفترة الاستعمارية في الهند وبداية النقاش حول طبيعة الكيان الجديد الذي سيخلف حكم الإنكليز في البلاد، لم تكن الهند البلد نفسه الذي كانت السيادة والريادة فيه للمسلمين، بل أصبحت إبان خروج الاستعمار بلداً متعدد الأعراق والإثنيات يشكل المسلمون فيه أقلية دينية إلى جانب الأغلبية الهندوسية(٣٢).

إذاً، كان الزمن زمن بناء الدولة، وكان من أهم المقترحات ضم المسلمين والهندوس في دولة مدنية وفي ظل دستور واحد كان تفوّق الهندوس فيه شيئاً مؤكداً. ومن جانب آخر، جاءت نداءات من قبل بعض قادة المسلمين ببناء دولة مستقلة للمسلمين في الولايات التي كانت الأغلبية فيها لهم. دولة قومية بامتياز لم يكن دور الإسلام فيها إلا دور رمز الوحدة وجمع الأواصر فقط. من هنا وفي ظل أزمتَي الهوية وبناء الدولة، جاءت مقاربة المودودي للجهاد عبر نقده المرير للقومية بناءً على خلافه مع القادة القوميين ومعارضته الأولية لفكرة باكستان، وكذلك وصفه الحضارة الغربية

---

(٣١) انظر: المودودي، أبو الأعلى، **الحكومة الإسلامية**، ص١٥٩، ١٦٥ و١٤٩. وللمؤلف نفسه: **منهاج الانقلاب الإسلامي** (لاهور: دار العروبة للدعوة الإسلامية، ط١، د.ت)، ص٣٣؛ حيث يعتبر القومية عقبة كأداء في سبيل إقامة النظام الإسلامي.

(٣٢) انظر: عمارة، محمد، **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري**، ص١١٧ ـ ١١٨ و٢٦٩ ـ ٢٧٠.

التي كانت معتمَد الجميع في بناء الدولة، بالفساد[٣٣].

واجه المودودي الجميع بفكرة تمايز الإسلام الذي كان يساوي عنده «الحزب الإسلامي»، ربما في مقابل «حزب الرابطة الإسلامية»[٣٤] و«حزب المؤتمر الهندي»[٣٥] الذي أسسه القوميون، وبيّن طرحه للدولة والسيادة عبر «الحكومة الإسلامية» وسيادة قانون الإسلام الذي ترجم إلى العربية بـ«الحاكمية». كان هذا ممكناً في رأيه كما فعل ذلك النبي (ﷺ) وأصحابه (ﷺ) في صدر الإسلام[٣٦].

---

(٣٣) انظر: عمارة، محمد، **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، د.ط، د.ت)، ص٣٦ و٣٨ ـ ٣٩.

وانظر كذلك:

Kepel, Gilles, *Jihad: The Trail of Political Islam*, pp 33-34.

(٣٤) انظر: عمارة، محمد، المصدر السابق نفسه، ص٤١ ـ ٤٢.

(٣٥) انظر: عمارة، محمد، المصدر السابق نفسه، ص١٧.

(٣٦) انظر: المودودي، أبو الأعلى، **الجهاد في سبيل الله**، ص٣٩.

الفصل الثامن

الجهاد الابتدائي لإزالة الأنظمة الفاسدة

تمهيد

رأينا في الفصل السابق كيف تم تطوير مفهوم الجهاد في فكر الحركة الإسلامية حتى جُعل وسيلة للقضاء على الأنظمة الفاسدة التي بنت حضارة فاسدة وتسببت في طمس الهوية الصافية النقية للمجتمعات البشرية.

وهنا سوف نرى كيف أن هذه المعاني التي أعطيت لمفهوم الجهاد، وهذه الإضافات الوظيفية التي وضعت على كاهله في التطهير الحضاري وإرشاد البشرية إلى الخير والصلاح والقيم السامية والاهتمامات النبيلة، قد أبرزت، بل قامت محاولات في سبيل إزالة التحديات الموجودة في سبيل تنفيذ المفهوم الذي يحملها.

وحتى يظهر قصدنا بشكل أفضل ربما نحتاج إلى الرجوع قليلاً إلى الوراء. قلنا سابقاً إن الحركيين لم يكونوا هم الوحيدون الذين طوروا مفهوماً للجهاد، بل كان هناك مفهوم آخر لهذا المصطلح قام بتطويره التجديديون في فترة متزامنة للحركيين، وكان من السمات البارزة لهذا المفهوم (مفهوم الجهاد عند التجديديين) تأكيد الطبيعة الدفاعية للجهاد.

إذاً، لم يكن المفهوم الحركي للجهاد هو المفهوم الوحيد الموجود في الساحة، بل كان له منافس قوي وهو المفهوم الدفاعي الذي قدّمه التجديديون، وهذا يعتبر في حدّ ذاته تحدّياً كبيراً أمام منظّري الجهاد الحركي. إضافة إلى ذلك، شكّلت مسألة عدم تحديد الذين عليهم القيام بالجهاد الحركي بشكل دقيق تحدّياً آخر لهم، وإن كان هناك كلام درسناه في الفصل السابق عن كون ذلك وظيفة للحزب الإسلامي المرادف للمسلمين،

ولكن يبدو أن الحركيين رأوا تحديد القائمين بذلك في شكل أوضح في مصلحتهم من الناحية الاستراتيجية.

وبهذه المقدمة، يمكننا القول إن الإضافة الجديدة إلى مفهوم الجهاد الحركي هنا عبارة عن شيئين:

الأول: الإضافة الاستراتيجية وهي ربط الجهاد بـ«الحركة»، وجعله وسيلة للتغيير بيد الحركيين.

الثاني: الإضافة المعرفية وهي الرد بقوة على دعاة الجهاد الدفاعي، وبيان معالم الدور الحركي التغييري للجهاد.

ولكن القضايا الرئيسة المتعلقة بمفهوم الجهاد التي درسناها في الفصل السابق تبقى كما هي هنا أيضاً، أي إن الغاية والوسيلة اللتين حددهما أصحاب الفصل السابق، تبناهما أصحاب هذا الفصل الذي نحن بصدده أيضاً[١].

وحتى تتضح لنا هذه النقاط بشكل أفضل، سوف نقوم بدراسة تفصيلية لنصوص أصحاب هذا الفصل.

أولاً: أوجه التشابه الأساسية مع المفهوم الوارد في الفصل السابق

قبل أن ندخل في تفاصيل ما أضيف إلى الجهاد في هذا الفصل، نرى أنه من الأفضل ذكر أوجه التشابه الرئيسة للمفهوم هنا وهناك. هناك عدة مسائل نستطيع من خلال عرضها أن نصل إلى اكتشاف التشابه المفهومي للمصطلح في هذين الفصلين، وهي كالآتي:

ـ لا نجد هنا ما يشير إلى أن المقصود بالجهاد شيء سوى القتال. فهنا أيضاً يعني الجهاد قتالاً كما في الفصل السابق.

ـ رأينا في الفصل السابق أن طبيعة الدين قُسمت إلى شقّين اثنين (الأمر

---

(١) أشار جلال كشك الذي درس أطروحات المودودي وسيد قطب بشأن الجهاد إلى التشابه التام الموجود في آراء الاثنين حول الجهاد. انظر: كشك، محمد جلال، **خواطر مسلم حول الجهاد، الأقليات، الأناجيل** (القاهرة: دار ثابت للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م)، ص٥٥.

بالمعروف والنهي عن المنكر). وقدمت الدعوة السلمية وسيلة للأمر بالمعروف، وفي المقابل، قدم الجهاد (القتال) على أن يكون الوسيلة الأنجح للنهي عن المنكر الذي عنوا به إزالة الأنظمة الفاسدة الموجودة في العالم وبناء النظام الإسلامي مكانها. هذا التقسيم وتوزيع الأدوار يتكرر هنا أيضاً ولكن بتعبير مختلف فقط. فيقسم طبيعة الدين هنا إلى «البيان (العقيدة)» و«الحركة»[٢]. فالبيان يواجه العقائد والتصورات والوسيلة لذلك هي الدعوة السلمية، بينما تواجه الحركة «العقبات المادية الأخرى وفي مقدمتها السلطان السياسي»[٣] القائم على تلك العقائد والتصورات، «بالقوة والجهاد» كي تزيل ذلك السلطان السياسي والأنظمة الفاسدة[٤].

وكما كانت الأولوية في الفصل السابق للنهي عن المنكر، تعطى الأولوية هنا أيضاً للحركة الجهادية التي تهدف إلى «إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر وعبودية الإنسان للإنسان»، أو بالوصف الوارد في الفصل السابق: «الأنظمة التي تحكم بقانون غير قانون الإسلام».

ـ وبناءً على ما تقدّم يتّضح اتفاق الغاية والوسيلة للجهاد هنا مع ما ذكر في الفصل السابق. فكما كانت الغاية هناك إسقاط جميع الأنظمة المناوئة لحكم الإسلام وإقامة النظام الإسلامي مكانها، ذكر «قيام مملكة الله في الأرض، وإزالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد ورده إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها، وإلغاء القوانين البشرية»[٥] كغاية للجهاد هنا، وجاء التأكيد أن هذه المقاصد لا تنال بمجرد التبليغ والبيان[٦]، فلذلك جعل استخدام القوة «في صورة الجهاد بالسيف»[٧] وسيلة لبلوغ هذه الغاية، كما اتخذ وسيلة في الفصل السابق.

---

(٢) انظر: قطب، سيد، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، د.ط، د.ت)، ص٦٤، ٦٦ و٦٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٩.

(٤) انظر المصدر نفسه، ص٦٤، ٦٦ و٦٩.

(٥) المصدر نفسه، ص٦٨. ولفقرات مشابهة لهذه الفقرة انظر: المصدر نفسه، ص٦٥ ـ ٦٧، ٧١، ٨٣، و٨٩.

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص٦٤، ٦٨ و٧١.

(٧) المصدر نفسه، ص٧٢.

ـ تكلم أصحاب الفصل السابق عن عدم اكتفاء الإسلام بقطر واحد في إقامة نظام حكمه، وكان الحديث عن تعميمه على «الأرض» كلها، وعدم اقتصاره على العرب وحدهم، وعُزي السبب في ذلك إلى جوهر الإسلام، حيث إنه بجوهره يعارض القومية والاكتفاء بقُطر أو قوم معيّنين. ونرى أن هذا المعنى أكده هنا أيضاً، فموضوع رسالة الخلاص الذي يحمله الحركيون بجهادهم يشمل نوع الإنسان، وهذه الرسالة ليست خاصة بالعرب، ومجال انتشارها الأرض كلها. ويرجع كل ذلك إلى جوهر هذا الدين وإلى أن الله (ﷻ) «ليس رباً للعرب وحدهم ولا حتى لمن يعتنقون العقيدة الإسلامية وحدهم»، بل هو «رب العالمين». وبناءً عليه فإن الإسلام يريد «أن يرد العالمين إلى ربهم»[٨].

ـ استدل أصحاب الاتجاه السابق على ما ذهبوا إليه في فهم الجهاد ودوره إلى ما قام به النبي (ﷺ) والصحابة (ﷺ) في صدر الإسلام. وهذا ما فعله هؤلاء الذين ندرسهم هنا أيضاً؛ أي إنهم كذلك حاولوا البرهنة على ما اعتقدوا في موضوع الجهاد من قضايا سيرة النبي (ﷺ) وأصحابه (ﷺ)[٩].

وبهذه المقارنة يتبين لنا مدى التشابه الموجود في آراء أصحاب الفصلين في فهم الجهاد وبيان غايته ووسيلته، فهم اتفقوا في ذلك كله كما رأينا هنا على أمور مشابهة.

ثانياً: ربط الجهاد بالحركة

ذكرنا في الفقرات السابقة أن طبيعة الدين الإسلامي تنقسم عند هؤلاء إلى شقيْن: الشق **الأول** هو البيان، والشق **الثاني** هو الحركة. وعندما نتابع هذا التقسيم نرى أن المؤلف عرّف وسائل لممارسة هذيْن الشقين، فبينما خصّ البيان بالوسائل السلمية، صرح أن استخدام القوة والبطش من الوسائل الضرورية التي على الحركة الإسلامية أن تستخدمها في سبيل إحداث التغيير المنشود[١٠].

---

(٨) انظر: المصدر نفسه، ص٦٩، ٨٣، ٨٧.

(٩) انظر: المصدر نفسه، ص٧٣ ـ ٨٤.

(١٠) انظر: المصدر نفسه، ص٦٤.

وكما يدّعي المؤلف، فإن فهم هذا لا يستعصي على الذي يدرك طبيعة الدين الإسلامي، حيث إنه من شأن هذا الإدراك أن يهدي صاحبه إلى إدراك «حتمية الانطلاق الحركي للإسلام في صورة الجهاد بالسيف»[11]. لأن الإسلام ـ كما ذكر هنا مراراً وتكراراً ـ ليس مجرد عقيدة، كي يُكتفى بإبلاغ عقيدته للناس بوسيلة البيان السلمي، وإنما هو منهج يمثله «تجمع تنظيمي حركي» يبادر بتحرير الناس جمعياً، ولأن أصحاب المناهج الأخرى لا يعطون المجال للمنهج الإسلامي حتى ينظم حياة رعاياهم وفق منهجه، يتحتم على الإسلام أن يزيل هؤلاء بأنظمتهم التي تمثل مناهجهم، لكونها عوائق في سبيل التحرير العام. وهذا هو معنى أن يكون الدين كله لله، بحسب قول المؤلف الحركي[12].

وهكذا يجعل المؤلف الحركي الجهاد بعد تقرير مفهومه وطريقة عمله، وسيلة بيد الحركة الإسلامية التي يعرّفها بأنها تجمع تنظيمي مهمته تحرير الإنسانية. وهذه نقلة مهمة في موضوع الجهاد؛ حيث إنها تساعد نظرياً بعض الحركيين في ما بعد في إنشاء جماعات وظيفية تجعل إحياء الجهاد (القتال) وممارسته سبباً لإنشائها ومهمة رئيسة لها، وتتخذ من هذا المصطلح اسماً لها.

ثالثاً: الرد على الدفاعيين وبيان الدور التغييري للجهاد

شغلت قضية الرد على الدفاعيين الذين فهموا الجهاد على أنه وسيلة للدفاع عن الإسلام والمسلمين والدعوة الإسلامية، جزءاً مهماً من النص الذي ندرسه هنا؛ حيث حاول المؤلف الحركي أن يرد على مقولات الدفاعيين وإضافة إلى ذلك سعى لبيان العوامل التي تدل في رأيه على كون الجهاد ابتدائياً (هجومياً) وليس دفاعياً.

وأهم مستند له في ادّعائه رفض الطبيعة الدفاعية للجهاد، والرد على الذين يسميهم المهزومين روحياً وعقلياً أمام الواقع الحاضر، وأمام هجوم

(١١) المصدر نفسه، ص٧٢.

(١٢) انظر المصدر نفسه، ص٨٩ ـ ٩٠.

المستشرقين الماكر[13]، كان بعض ما ذكره ابن القيم في كتابه **زاد المعاد**[14]، فيلخّص المؤلف الحركي فصلاً صغيراً من كتاب **زاد المعاد** بعنوان «فصل في ترتيب سياق هديه مع الكفار والمنافقين، من حين بعث إلى حين لقي الله (ﷺ)»[15]، ويجعله دليلاً يستدل به على ما يذكره بعد ذلك من الطبيعة الهجومية للجهاد في الإسلام وأن على الحركة الإسلامية أن تجوب الأرض كلها ابتداءً وإن لم يحصل اعتداء فعلي ضدها، في سبيل كسر الحواجز (الأنظمة السياسية القائمة)؛ وبناء النظام الإسلامي؛ أي الهدف الذي رسمه المفكرون الحركيون للجهاد.

والحقيقة أننا بالرجوع إلى ما كتبه ابن القيم في **زاد المعاد**[16] نرى أن القضية عنده مختلفة نوعاً ما عما نسب إليه هنا. صحيح أنه ذكر ما نقل المؤلف الحركي ملخصه، ولكن لم يكن سياق حديثه في تعريف الجهاد أو بيان الغاية والوسيلة له، بل كان كلام ابن القيم عن كيفية معاملة النبي (ﷺ) شريحة محددة من شرائح مجتمعه، وهم الكفار والمنافقون الذين لم يقبلوا دعوته وخاصموه وناصبوه له العداء وواجهوه سراً وعلانية إما بالمكيدة أو بالسلاح، فبين أن معاملته لغير المنافقين كانت بالتدرج، ومرت بمراحل إلى أن وصلت إلى قتالهم واستعمال القوة معهم وعدم قبول شيء منهم عدا الإسلام، وبقيت معاملته المنافقين في إطار قبول علانيتهم وإيكال سرائرهم إلى الله، وجهادهم بالعلم والحجة، والإعراض عنهم. ولم يكن ابن القيم كما هو واضح من سياق كلامه يريد أن يفسر الجهاد أو ينظّر له في هذه الفقرة، ويدل على ذلك العنوان الذي وضعه لهذا الفصل أيضاً.

إضافة إلى ذلك فإن كلام ابن القيم هذا جاء بعد أن استفاض الحديث عن الجهاد وبيان مفهومه وأنواعه والوسائل المتخذة لممارسة كل نوع، في

---

(13) يتكرر هذا الوصف في فقرات متعددة من كتاب **المعالم**. انظر المصدر السابق نفسه، ص٦٦، و٧٢، و٧٤، و٨١، و٩٠.

(14) انظر: المصدر نفسه، ص٦٢ ـ ٦٣.

(15) الجوزية، ابن القيم، **زاد المعاد في هدي خير العباد** (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م)، ج٣، ص١٤١.

(16) رجعنا في تحليل كلام ابن القيم في قضية الجهاد إلى كتابه **زاد المعاد**؛ انظر: الجوزية، ابن القيم، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج٣، ص٣ ـ ١٠.

فصول متلاحقة قبل هذا الفصل الذي اختُصِر هنا بأكثر من مئة صفحة.

ويجعل ابن القيم الجهاد ثلاث عشرة مرتبة بعد أن قسمها إلى أربع مراتب رئيسة. وهذا الجهاد موجه عنده نحو ثلاثة أعداء: **الأول** هو النفس، **والثاني** هو العدو الخارجي، **والثالث** هو الشيطان. وأكد ابن القيم أن جهاد النفس مقدّم على جهاد العدو الخارجي لأن العبد يستعد من خلاله للتغلب على عدوه الخارجي، وأضاف أن جهاد الشيطان أصل لجهاد العدوين السابقين، لأن العبد لو لم يجاهد الشيطان فإنه سوف يصرفه عن مباشرة جهاد النفس الذي فيه مشاق كثيرة، وأيضاً جهاد العدو الذي فيه مخاطر جمة. والتقسيمات الفرعية التي توصل مراتب الجهاد إلى ثلاث عشرة مرتبة هي كلها أفرع لجهاد هؤلاء الأعداء الثلاثة.

وحيث إن الأعداء مختلفون ومتعددون، هناك وسائل مختلفة ومتنوعة لمحاربتهم، فالقلب، والجنان، والدعوة، والبيان، والسيف، والسنان، والمال، والنفس، والصبر، واليقين، وتحمل المشاق البدنية، وسائل تتخذ لممارسة الجهاد بمراتبه المختلفة، كل بحسب موضع العدو وطبيعته. فمثلاً تحمل المشاق البدنية وسيلة لجهاد النفس، والصبر واليقين وسيلتان لجهاد الشيطان، وبالنسبة إلى جهاد الكفار والمنافقين الذين يعتبرون العدو الخارجي بحسب ابن القيم، فإن القلب، واللسان، والمال، والنفس واليد كلها وسائل له، فبينما جهاد المنافقين يكون باللسان، فإن جهاد الكفار يكون باليد، ولكن الأمر ليس هكذا دائماً حيث إن الحجة والبيان وتبليغ القرآن أيضاً تتخذ وسيلة لجهاد الكفار استناداً إلى الآية الكريمة التي نزلت بحسب رأي ابن القيم وأهل التفسير بمكة وتحرض على جهاد الكافرين[١٧].

ثم يعقد ابن القيم فصلاً بعد ذلك لبيان المناسبة بين ما بيّنه من المسائل المتعلقة بالجهاد والفصول التي تليها وتبحث السيرة النبوية والقضايا المتعلقة بها. فهو بعد أن تكلم عن أنواع الجهاد ومراتبه، يشير إلى أن البشر متفاوتون في منازلهم عند الله، ولذلك تتفاوت مراتبهم في الجهاد أيضاً، فمنهم من يقدر على بلوغ مراتب متعددة ومتنوعة بينما لا يستطيع الآخر أن

(١٧) وهي الآية رقم ٥٢ من سورة الفرقان: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا﴾.

يتجاوز إلا مراتب محدودة فقط. ويذكر أن الإنسان الوحيد الذي استطاع أن يكمل مراتب الجهاد لم يكن أحد سوى نبينا محمد (ﷺ) الذي كان أكمل الخلق وأكرمهم عند الله، فهو الذي كمّل مراتب الجهاد كلها، وجاهد في الله حق جهاده، وبدأ ممارسة الجهاد منذ أن بعث بالنبوة إلى أن فارق الدنيا، واتخذ لذلك جميع الوسائل التي ذكرناها. وهذه هي المناسبة التي جعلت ابن القيم يشرع في بيان سيرة الرسول (ﷺ) ومغازيه وهديه في جميع الأمور، على أن حياته الكريمة هي المثال العملي لأطروحة ابن القيم في تطويره لمفهوم الجهاد والنموذج الذي يحتذى في هذا الصدد.

وجاء الفصل الصغير الذي أخذه المؤلف الحركي ولخصه مرة ثانية وجعله القول الفصل والنظرية المكتملة الشاملة لبيان الجهاد في الإسلام، كفقرة من الفقرات المتعددة التي خصها ابن القيم لسرد أحداث السيرة النبوية والدروس المستفادة منها، وليس لتطوير نظرية لمفهوم الجهاد[١٨].

ولم يستخدم المؤلف الحركي مقولات ابن القيم للرد على الدفاعيين فحسب، بل حاول أن يستنبط معالم الدور الحركي التغييري للجهاد من خلالها، على الرغم من أننا رأينا أنها لم توضع في الأساس من أجل التنظير للجهاد، ولا يهمنا هنا بيان مدى نجاح المؤلف الحركي في محاولته هذه، بقدر ما يعنينا المعالم التي استنبطها، وهي التي اتفق فيها هذا المؤلف مع سابقيه من الحركيين ونحن تعرضنا لبيان أهمها في الفقرات السابقة. وهي بالخلاصة: أن الجهاد وسيلة بيد الحركة الإسلامية، تبادر باستخدامها ابتداء[١٩] وإن لم يحصل هجوم ضدها[٢٠]، ومجال استخدامها الكرة

---

(١٨) انظر: الجوزية، ابن القيم، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ص١٤١.

(١٩) يقول سيد قطب: «إن من طبيعة الوجود الإسلامي ذاته أن يتحرك إلى الأمام ابتداء لإنقاذ «الإنسان» في «الأرض» من العبودية لغير الله». قطب، سيد، **معالم في الطريق**، ص٨٦ ـ ٨٧. ويقول أيضاً: «إن من حق الإسلام أن يتحرك ابتداء، فالإسلام ليس نحلة قوم، ولا نظام وطن، ولكنه منهج إله، ونظام عالم.. ومن حقه أن يتحرك ليحطم الحواجز من الأنظمة والأوضاع التي تغل من حرية «الإنسان في الاختيار». المصدر نفسه، ص٨٩.

(٢٠) يقول سيد قطب: «إن المعسكرات المعادية للإسلام قد يجيء عليها زمان تؤثر فيه ألا تهاجم الإسلام، إذا تركها الإسلام تزاول عبودية البشر للبشر داخل حدودها الإقليمية، ورضي أن يدعها وشأنها ولم يمد إليها دعوته وإعلانه التحريري العام! ولكن الإسلام لا يهادنها، إلا أن تعلن استسلامها لسلطانه في صورة أداء الجزية، ضماناً لفتح أبوابها لدعوته بلا عوائق مادية من السلطات القائمة فيها». المصدر نفسه، ص٨٧.

الأرضية كلها[٢١]، والغاية من ورائها كسر الحواجز التي تسد سبيلها، وتحول بينها وبين إيصال دعوتها إلى الناس كافة. وهذه الحواجز تتمثل في الأنظمة السياسية الفاسدة المنحرفة الخارجة عن الشريعة الإلهية الموجودة في العالم[٢٢].

ويؤكد المؤلف أن هذا الفهم للجهاد يعارض تماماً الفهم الدفاعي له، لذلك لا يمكن في رأيه أن نضيف وصف الدفاع إلى الجهاد، وإذا لم يكن لنا بد من أن نسمي الجهاد الإسلامي جهاداً دفاعياً، علينا في مثل تلك الحالة أن نغير مفهوم كلمة الدفاع بحيث يتلاءم مع الفهم الحركي للجهاد، وهو فهم الجهاد الدفاعي على أنه دفاع عن الإنسان ضد جميع العوامل التي تحد من حريته وتعترض طريق تحرره، وهذه العوامل تتمثل في جانب منها في الأنظمة السياسية القائمة. إذاً، لا بد من تحطيم هذه الأنظمة بهذا الجهاد وإقامة «مملكة الشريعة الإلهية» مكانها[٢٣].

رابعاً: التفسير

هناك محاولة من بعض الدارسين لحصر كتابات بعض منظري الحركة الإسلامية في الأجواء التي عاش فيها هؤلاء المنظرون، وتضخيم تأثير المشاكل الفردية التي واجهها هؤلاء، في أطروحاتهم النظرية في عمومها وخاصة في مجال الجهاد. ولكن علينا أن ندرك أن المفكر المسلم بطبيعة انتسابه إلى الإسلام يجعل النصوص المؤسسة للدين منطلقه في مجال الفكر والتنظير وهذا يعني أن فكره نابع في الأساس من فهمه للقرآن والسنة والتراث الإسلامي[٢٤]. فنحن عندما نأتي لدراسة أدبيات الحركيين، علينا أن

---

(٢١) لأن الإسلام في نظر سيد قطب «لا يمكن أن يقف عند حدود جغرافية، ولا أن ينزوي داخل حدود عنصرية، تاركاً «الإنسان».. نوع الإنسان.. في «الأرض».. كل الأرض.. للشر والفساد والعبودية لغير الله». المصدر نفسه، ص٨٧.

(٢٢) يقول سيد قطب: «إن هذا الإعلان معناه انتزاع سلطان الله المغتصب ورده إلى الله، وطرد المغتصبين له، الذين يحكمون الناس بشرائع من عند أنفسهم، فيقومون منهم مقام الأرباب، ويقوم الناس منهم مكان العبيد.. إن معناه تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض». المصدر نفسه، ص٦٧.

(٢٣) انظر: قطب، سيد، **معالم في الطريق**، ص٧٢ ـ ٧٣.

(٢٤) فالمودودي وسيد قطب اللذان درسنا الجهاد في كتاباتهما، جعلا تفسير القرآن الكريم من أولويات مشروعهما، وحاولا بناء أطروحاتهم الفكرية على كيفية تفسيرهم لهذا النص المؤسس للإسلام.

نأخذ هذا في بالنا. إضافة إلى ذلك فإن المنهج الذي اخترناه في هذه الدراسة لا يسمح لنا بالخروج عن الإطار الذي يرسمه النص والسياقات المباشرة التي تدل عليها صياغته، فلذلك عندما نتكلم عن تأثير قضية من خارج النص في كيفية صياغته وبناء الأفكار الواردة فيه، علينا أن نستمد في سبيل ذلك تصريحات أو إشارات من داخل النص نفسه، تدل على تأثير تلك القضية المعينة.

هذا التنبيه مهم حيث إن بعضهم ـ كما قلنا ـ حاولوا تحديد النص الذي نحن بصدده في الإطار الضيق لخمسينيات وستينيات القرن المنصرم؛ حيث عاش مؤلفه، وحاولوا الربط بتكلف بالغ بين القضايا التي يعالجها والمشهد السياسي والاجتماعي والثقافي لتلك الآونة[٢٥]. على الرغم من أن النص ساكت في إرجاع التحليلات إلى الأوضاع المعاصرة للمؤلف، فتبقى عملية الإرجاع والتحديد نتيجة لذلك مجرد تخمينات وتقييم لا يدعمه دليل من فحوى النص. وفوق ذلك هناك إشارات واضحة في كلام المؤلف في هذا النص والنصوص التي استخلصت هذا النص منها[٢٦]، تدل على أنه كتب ليعبر الحدود الجغرافية والاجتماعية والثقافية الضيقة التي عاش فيها المؤلف، ولربما أريد له أن يتجاوز الزمان أيضاً ليكون مخططاً واضحاً للمشاريع التغييرية عبر الأجيال، وهذا ما انتبه له بعض الدارسين؛ حيث أشاروا إلى عدم حدوث تغيير جذري في البنية الإبستيمولوجية لعقلية المؤلف على الرغم من مروره بتحولات فكرية متنوعة وتجارب ثقافية عديدة وأيضاً تعرضه للتعذيب والتنكيل[٢٧].

---

(٢٥) فعل ذلك عدد من دارسي فكر سيد قطب؛ انظر مثلاً: كيبل، جيلز، **الفرعون والنبي: التطرف الديني في مصر** (بيروت: دار الكتاب الحديث، ط١، ١٩٨٨م)، ص٧ ـ ٢١ و٢٧ ـ ٣٥ و٥٢ ـ ٥٥. وكذلك: الموصللي، أحمد، **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب** (د.م: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م)، ص١٥ ـ ٤٤.

(٢٦) نعني بـ«النصوص التي استخلصت هذا النص منها»، كتاب سيد قطب في التفسير المسمى **في ظلال القرآن**؛ حيث يؤكد سيد قطب في مقدمة معالم في الطريق أن جزءاً كبيراً منه قد استخلص من كتاب **في ظلال القرآن**. انظر: قطب، سيد، **معالم في الطريق**، ص١٢.

(٢٧) انظر:

Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1999), p 67.

وبعد تقرير هذا، نرجع ونقول إن الأسباب التي جعلت المؤلف يفهم الجهاد هكذا، ترجع أساساً إلى ما ذكرناه في نهاية الفصل السابق كعوامل لتشكيل رؤية العالم لدى المفكرين الحركيين؛ حيث لا يخرج تصور هذا المؤلف في رأينا عن الإطار الذي تشكلت فيه رؤية معظم معاصريه من رجال الفكر الحركي منذ أربعينيات القرن المنصرم، وتأثر تصوره في جانب كبير منه بالعوامل المذكورة هناك.

وحيث إننا ألزمنا أنفسنا بتقصي هذه الأسباب من خلال كلام المؤلف نفسه، علينا أن نرجع إلى النص الذي درسنا الفصل المتعلق بالجهاد منه، علنا نجد ما يؤكد لنا ما ذهبنا إليه. في الحقيقة هناك إشارات في كلام المؤلف نستطيع من خلالها أن ندرك أسباب تشاؤمه حيال الأنظمة الموجودة في العالم والحضارات السائدة فيه، والحاجة إلى قيام الحركة الإسلامية بالتحرير العام عن طريق الجهاد (القتال) الهجومي. ففي مقدمة هذا النص[٢٨] يشرح المؤلف الأسباب التي تجعله يبحث عن بديل للأنظمة الموجودة في العالم وتسليم قيادة البشرية له. فهو يذعن للتفوق المادي الهائل الذي اكتسبته الحضارة السائدة في العالم (الحضارة الغربية = الأوروبية)، إلا أنه يحذر من الخطر الذي يحلّق فوق رأس هذه الحضارة وهي القيادة الفاشلة التي تقود قطار هذه الممتلكات البشرية النفيسة من الإبداعات المادية في مجال العلم والصناعة والتكنولوجيا نحو المجهول. يحدث هذا في رأيه لا لشيء إلا لأن هذه القيادة أَخْلَتْ حضارتها المادية البحتة مما يسميه «القيم» التي يعني بها التمسك بـ «العقيدة» و«المنهج».

خلو الحضارة الغربية من القيم بفعل أنظمة حكمها، جعلتها تعيش في جاهلية ضاربة الأطناب. وقام أساس هذه الجاهلية على استبدال «الحاكمية» الإلهية في الأرض التي من خصائصها الاحتكام إلى شريعة الله المنزلة من السماء، بحاكمية البشر المتمثلة في الأنظمة الجاهلية الموجودة في العالم والتي تتمثل حاكميتها في تشريع القوانين ووضع التصورات والقيم بمعزل عن «منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله».

---

(٢٨) رجع الباحث في هذا التحليل إلى مقدمة كتاب معالم في الطريق. انظر قطب، سيد، معالم في الطريق، ص٥ ـ ١٣.

وينشأ عن هذا «مهانة الإنسان» و«ظلم الأفراد والشعوب» و«إنكار الكرامة التي قررها الله للإنسان». ويؤدي في النتيجة إلى ضياع الإنسانية وضياع المكتسبات المادية التي هي نتاج العبقرية الإنسانية، فهو يعتقد أن الحاكم المتسلط المشرّع المعادي لحاكمية الشريعة الإلهية، آخذ في هدم بنيان المنجزات البشرية، فلا بد من الأخذ على يديه والحد من بطشه وتطاوله، فلذلك يرى ضرورة إيجاد قيادة جديدة للبشرية تستطيع أن تعمل على «إبقاء وتنمية الحضارة المادية» التي وصلت إليها البشرية على يد عباقرة أوروبا، وتستطيع أيضاً أن تزود البشرية بقيم جديدة (عقيدة ومنهجاً جديداً)، حتى يتسنى لها «أن تحتفظ بنتاج العبقرية المادية»، وتقودها نحو الأفضل.

وبهذه القراءة نستطيع أن نفهم الإطار الفكري العام للمؤلف ومنظوره للعالم من حوله الذي نتج منه فهمه لقضايا إسلامية عديدة ومن أهمها قضية الجهاد في سبيل الله.

القسم الرابع

مفهوم الجهاد في الفكر الحركي المسلح
(من جهاد الأنظمة المحلية إلى الجهاد العالمي)

الفصل التاسع

جهاد الحكام فرض عين

تمهيد

لو أردنا أن نلخص ما أورده الاتجاه السابق ونجح في ترسيخه في فكر بعض تيارات الحركة الإسلامية في المراحل اللاحقة وحتى اليوم، بوسعنا أن نقول إنه جعل إقامة الدولة الإسلامية الأولوية المقدمة، والهدف الرئيس لدى جزء كبير من المنتسبين إلى الحركة الإسلامية، وأوضح لهم أن إقامة هذه الدولة هي السبيل الوحيد لاستعادة الإسلام وتحكيم قيمه وقوانينه من جديد في مجتمعات خرج الجميع فيها من ربقة الإسلام وفضلوا العيش تحت حكم أنظمة الجاهلية؛ إذ لو لم يحكم الإسلام في مجال الثقافة والسياسة، لم يعد ممكناً تصور وجوده أصلاً داخل تلك المجتمعات.

لذلك أصبحت كيفية الحفاظ على الدين هي التحدّي الأكبر أمام كل من اعتقد بالأفكار الواردة في الاتجاه السابق؛ حيث لم يعد ممكناً العيش الإسلامي السليم في ظل الأنظمة الجاهلية. وحتى ندرك تداعيات هذا المعتقد، سوف نقدم هنا دراسة عن رسالة **الفريضة الغائبة** لعبد السلام فرج[1]. وهذه الرسالة تعد من أخطر الوثائق التي كتبت في تلك الفترة بعد **معالم في الطريق** لسيد قطب وبتأثير منه، وسيجد القارئ بصمات كثيرة لكتاب المعالم في فقرات **الفريضة الغائبة**.

---

(١) اعتمد الباحث في قراءة رسالة الجهاد: **الفريضة الغائبة** لمحمد عبد السلام فرج، الأمين العام لتنظيم الجهاد من سنة ١٩٧٩ ـ ١٩٨١ والاستشهاد بفقرات منه، على النص الذي نقله رفعت سيد أحمد (الكاتب المصري والمتخصص في الحركات الإسلامية المعاصرة) في كتابه **النبي المسلح ١: الرافضون**.

أولاً: إحياء الفريضة الغائبة

بناءً على ما تقدم، كان لا بد للفتية المؤمنين الذين بقوا على الإسلام وحافظوا على دينهم من فتنة الجاهلية، من أن ينتظموا ضمن تنظيم يجعل غايته الاستيلاء على السلطة بغية إقامة النظام الذي يحكم بما أنزل الله.

هذه المعادلة بسيطة جداً عند هؤلاء على الرغم من أنها لم تلقَ قبولاً عند بعض المسلمين وتغافل عنها بعضهم الآخر[2]. فاستناداً إلى آيات من القرآن الكريم وهي: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، والآية الكريمة: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] والآية الكريمة: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَـٰهَا وَفَرَضْنَـٰهَا﴾ [النور: ١]، وصلوا إلى أن «حكم إقامة حكم الله على هذه الأرض فرض على المسلمين، وتكون أحكام الله فرضاً على المسلمين وبالتالي قيام الدولة الإسلامية فرض على المسلمين، لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأيضاً إذا كانت الدولة لن تقوم إلا بقتال فوجب علينا القتال»[3].

فما كان حتى الآن من قبيل ما يتعامل معه بالتريث، ولا يقال إلا على استحياء، قيل هنا بمنتهى الوضوح والجلاء، واعتبر الحل الأفضل للمشكلة الموجودة بين النخبة الإسلامية وباقي النخب (العلمانية، والشيوعية والاشتراكية وما إلى ذلك)؛ وهي مشكلة تقسيم المساحات الاجتماعية والسياسية المتعلقة بالشأن العام، وفرصة الوصول إلى الرأي العام. وقد برزت المشكلة مع بداية عهد الاستقلال وتشكيل الدولة الوطنية كما مر بنا، وتراكمت وتفاقمت مع الوقت حتى وصلت إلى درجة «حتمية المواجهة»[4]. ولم يكن لها بحسب آليات التفكير الحركي وكيفية رؤيتها للعالم، وبالتالي تحليله للأحداث والوقائع، حل سوى إحياء «الفريضة الغائبة» (الجهاد = القتال).

---

(٢) انظر: سيد أحمد، رفعت، **النبي المسلح ١: الرافضون** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ط١، ١٩٩١م)، ص١٢٨.

(٣) انظر المصدر السابق نفسه، ص١٢٩.

(٤) أصدر فرع وجه قبلي لجماعة الجهاد الإسلامي والمسماة «الجماعة الإسلامية»، رسالة بهذا العنوان: «حتمية المواجهة». انظر نص الرسالة في: سيد أحمد، رفعت، **النبي المسلح ٢: الثائرون**، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ط١، ١٩٩١م)، ص٢٤٤ ـ ٢٧٢.

ولكن عملية الإحياء هذه تحتاج إلى تهيئة الأجواء وإيجاد المناخ المناسب حتى تتم؛ إذ لو أراد الذي نسميه هنا «الجهادي» أن يبدأ الجهاد (القتال) من أجل استعادة الإسلام عبر إقامة الحكم الإسلامي، يجد نفسه أمام نوعين من التحدي: **الأول** يتعلق بالمكان الذي يريد بدء القتال فيه والنظام القائم في هذا المكان؛ حيث إنه عليه تبيين وضعه، ووضع النظام القائم فيه، وبيان العلة التي توجب عليه القتال في هذا المكان وإسقاط هذا النظام. **والثاني** يتعلق بتبرير القتال نفسه كوسيلة؛ إذ لو كانت الأوضاع تحتاج إلى التدخل والمواجهة، لماذا يجب أن تكون هذه المواجهة بالقتال؟ ولماذا يرفض الجهادي الوسائل الأخرى؟

وكي يقوم بالتصدي لهذين التحديين يجب عليه بالتأكيد البحث عن أدلة تبرر موقفه، ولأنه قد غلب عليه وعلى كتابته الطابع البراغماتي ويريد الحسم بسرعة والوصول إلى النتيجة المعروفة مسبقاً في أقرب وقت وبأكثر الطرق اختصاراً، فإن النصوص القرآنية أو الحديثية لا تسعفه؛ حيث إن معظمها من باب العام والمطلق، وربما يحتمل أوجهاً عديدة من الفهم والتخصيص والتقييد، وبالتالي لا يوصله إلى ما يريد بشكل مباشر. إذاً ماذا عساه يفعل؟ يلجأ الجهادي هنا إلى أسهل طريقة ممكنة وهي البحث عن حالة مماثلة لواقعه في التراث الضخم والماضي الحافل الذي وراءه، والتنقيب في ما أودعه «السلف» في الكتب من أكثر من ألف عام، شأنه في ذلك شأن كل أصولي عجز عن مسايرة الواقع الذي لا يرضاه ولم يستطع تجاوزه إلى المستقبل، فرجع إلى الماضي واستدعى التاريخ ليجد ملاذاً ومأمناً. وهذه الأوضاع المماثلة هي حالة الأمة المسلمة إبان الغزو المغولي وحكم التتار، والشخص الذي وجده كمنظر لكيفية التعامل مع ذلك الواقع هو شيخ الإسلام ابن تيمية. فلذلك معظم الأدلة التي يقيمها الجهادي هنا مأخوذة من فتاوى ابن تيمية، أو بعض معاصريه، ولا يتجاوزها إلى أقوال باقي العلماء إلا قليلاً. وتصبح هذه الفتاوى بمثابة النصوص الثابتة المجردة عن الزمان والمكان والصالح للاستناد إليها في أي ظرف بطريقة عبر تاريخية.

فيبدأ الجهادي بتبيين حالة البلد الذي يقام فيه الجهاد تحت عنوان «الدار التي نعيش فيها»[٥]، ويصل بعد نقله لشروط تحول دار الإسلام إلى

(٥) سيد أحمد، رفعت، النبي المسلح ١: الرافضون، ص١٢٩.

دار الكفر عن كتب الأحناف واعتماداً على فتوى لابن تيمية، إلى أن الدار التي يعيش فيها هو ومن معه أصبحت دار كفر بسبب سريان أحكام الكفر فيها حيث «الدولة تحكم بأحكام الكفر بالرغم من أن أغلب أهلها مسلمون»[٦]. ويقرر أن «الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر بل هي قوانين وضعها كفار وسيّروا عليها المسلمين. ويقول الله (ﷻ): ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾. فبعد ذهاب الخلافة نهائياً عام ١٩٢٤، واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام وضعها الكفار، أصبحت حالتهم هي نفس حالة التتار»[٧]. فما هي حالة التتار وما حكمهم في تلك الحالة؟ يأتي بها من كلام لابن كثير مفاده أن التتار عدلوا عن حكم الله إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات و«السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم جنكيز خان، الذي وضع لهم **الياسق** وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها عن شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه فصارت شرعاً متبعاً يقدمونه على الحكم بكتاب الله وسنة رسول الله (ﷺ) فمن فعل ذلك كان يجب قتاله حتى يرجع إلى حُكم الله ورسوله فلا يحكم سواه من كثير ولا قليل»[٨]. هذه هي حالة البلاد الإسلامية: هي أقرب إلى دار الكفر منها إلى دار الإسلام، فما هو حكم الأنظمة أو بحسب تعبير الجهادي نفسه «حكام العصر»؟

«حكام العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها عن ملة الإسلام بحيث أصبح الأمر لا يشتبه على كل من تابع سيرتهم، هذا بالإضافة إلى قضية الحكم. ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب الفتاوى الكبرى: ومعلوم بالاضطرار من دين المسلمين وباتفاق جميع المسلمين أن من سوغ اتباع غير دين الإسلام أو اتباع شريعة غير شريعة محمد (ﷺ) فهو كافر وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض الكتاب»[٩]. ويقرر الجهادي بناءً على ذلك أن «حكام هذا العصر في ردة عن الإسلام، تربوا على موائد

---

(٦) سيد أحمد، رفعت، النبي المسلح ١: الرافضون، ص١٢٩.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) المصدر السابق نفسه، ص١٢٩ ـ ١٣٠.

الاستعمار سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية. فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء، وإن صلى وصام وادعى أنه مسلم»[١٠].

فالحكام مرتدون، كافرون، وهنا يتساءل عن موقف المسلمين تجاههم، ويستمسك بفتوى ابن تيمية في من يسمون «الطائفة الممتنعة»، وهؤلاء بحسب ما نقل عن ابن تيمية كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام وإن تكلّمت بالشهادتين، ولكنها لو امتنعت عن ممارسة شعيرة واحدة من شعائرها فإنه يجب قتالها حتى يكون الدين كله لله. يوظف ابن تيمية هذا الموقف في التصدي للتتار الذين يراهم قد تركوا العمل بكثير من شعائر الإسلام[١١]. ولكن يحمل هذا الموقف في طياته بذرة النظرة الشمولية للإسلام وأحكامه أيضاً؛ ونقصد بذلك فلسفة إما الكل أو لا شيء؛ حيث وظّف الجهادي فتوى ابن تيمية في الطائفة الممتنعة، في ربط وجود الإسلام ككل أو عدمه بوجود شعيرة منه أو عدمه في ممارسة حاكم من حكام المسلمين، واعتبر غياب ما يراه ضرورياً لإسلامية الحكم (مقابل كفره) وهو تطبيق ما يعتبره هو شريعة الإسلام، سبباً لغياب الإسلام ليس عن شخص الحاكم فحسب، بل عن «الدار» التي يحكمها هذا الحاكم ككل، وبالتالي الانقلاب ضده وضد داره جميعاً. وتم هذا عنده عبر عدّ أوصاف التتار وقياس حكام زمانه عليهم، معتمداً في ذلك على فتاوى ابن تيمية وتلميذه ابن كثير[١٢] في التتار ليسقط حكم ابن تيمية فيهم على الحكام بحجة أن «هذه الصفات هي نفس الصفات لحكام العصر، هم وحاشيتهم الموالية لهم الذين عظموا أمر الحكام، أكثر من تعظيمهم لخالقهم»[١٣]. وينقل بعد ذلك مختارات من فتاوى ابن تيمية في معالجته أوضاع عصره وأحكامه المتعلقة بممارسات الحكام ووزرائهم، وحاشيتهم، وجيوشهم والشعوب التي كانت تحت حكمهم، ليستكمل عملية إسقاط أحكام ابن تيمية في تلك المرحلة على

---

(١٠) المصدر السابق نفسه، ص١٣٠.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) كان ابن كثير من أعظم تلاميذ ابن تيمية، ولازمه واتبعه في كثير من آرائه. وكان يفتي برأي ابن تيمية في بعض المسائل، وتعرض لبعض الأذى بسبب ذلك. انظر: شاكر، أحمد، **عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير: مختصر تفسير القرآن العظيم** (المنصورة: دار الوفاء، ط٢، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م)، ص٢٥.

(١٣) سيد أحمد، رفعت، **النبي المسلح ١: الرافضون**، ص١٣١.

المرحلة التي هو بصددها مع غض الطرف عن المسافة الزمنية والاعتبارات الأخرى التي ربما اختلفت منذ عهد ابن تيمية.

وينتقل بعد ذلك إلى التحدي الثاني الذي يواجهه في سبيل إحياء الفريضة الغائبة وهو تبرير المواجهة المسلحة، فيبدأ برفض الأساليب التي تستخدمها الجماعات الأخرى من الإسلاميين بغية الوصول إلى إقامة الحكم الإسلامي مثل تربية الكوادر في المجالات المختلفة وتهيئتهم لشغل مناصب في المجتمع حتى يصل الأمر إلى استلام هؤلاء للمناصب الرئيسة في البلد، وتمكنهم من تغيير نظام الحكم من الداخل واستبداله بالنظام الإسلامي، أو الانشغال بالأعمال الدعوية وتوعية الجماهير من أجل تكوين قاعدة عريضة من المؤيدين داخل الشعب، والاستعانة بهم مآلاً في قلب الموازين بطريقة سلمية، أو الهجرة إلى بلد آخر ومحاولة بناء الدولة الإسلامية فيه، والعودة بعد ذلك فاتحين، يرفض الجهادي كل هذه الأساليب ويصفها بأنها شطحات، ويقرر أن: «كل هذه الشطحات ما نتجت إلا من جراء ترك الأسلوب الصحيح الشرعي الوحيد لإقامة الدولة الإسلامية». ويتساءل: «إذاً فما هو الأسلوب الصحيح؟» يجيب عنها بآيات سهل عليه أمر تخصيصها وتوجيهها في الوجهة التي يريده بفعل فتاوى ابن تيمية، وهي: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]، و﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]. ويرفض في هذا الإطار أيضاً الانشغال بطلب العلم وينكر ضمناً عدّه جهاداً[١٤].

إذاً، الحكام كفار مرتدون والمجتمعات ليست مجتمعات إسلامية بل إنها في أحسن الأحوال أزيلت صفة الإسلامية عنها. يحق هنا لمن تابع مفهوم الجهاد معنا منذ ولادته في القرآن الكريم إلى هذا الطور أن يسأل: إذا كان هذا حال الناس وأنظمة حكمهم، فماذا يجب على المسلم الذي يرى نفسه مخاطباً بالجهاد؟ هل عليه الجهاد من أجل نشر التوحيد بين هؤلاء ودعوتهم إلى الإسلام باستخدام كل الوسائل المتاحة؟ أم عليه القتال من أجل الاستيلاء على السلطة، وتطبيق قوانين الإسلام بقوة الدولة، وإن لم

(١٤) سيد أحمد، رفعت، النبي المسلح ١: الرافضون، ص١٣٣ ـ ١٣٤.

يسلم الناس ولم يؤمنوا بالله الذي هو واضع هذه القوانين ولم يعتقدوا توحيده أولاً؟

الجواب هو الثاني؛ حيث الحل كما رأينا هنا هو استخدام الفريضة الغائبة التي هي القتال، من أجل إقامة الدولة الإسلامية. وبالنسبة إلى تطبيق قوانين الإسلام يرى هؤلاء أنه لا يتطلب أن يكون المحكومون مسلمين، فـ«من يقول أنه لا بد أن يكون الناس مسلمين حتى نطبق الإسلام عليهم كي يستجيبوا له، وكي لا تفشل في تطبيقه والذي يتشدق بهذا الكلام، فهو إنما يتهم الإسلام بالنقص والعجز، دون أن يشعر»(١٥).

وهذه هي النقلة النوعية الفريدة التي أحدثها هذا الاتجاه في مفهوم الجهاد، والتي بقيت حتى اليوم عند المؤمنين بحتمية المواجهة المسلحة والقتال من أجل إقامة الدولة الإسلامية. وهي عبارة عن القطيعة الكاملة بين الجهاد والدعوة، والتفرقة الكلية بينهما في المفهوم والغاية؛ حيث ترسخت في وعي الجهاديين منذ كتابة هذا النص وحتى اليوم، الاعتقاد بكون الدعوة نشاطاً سلمياً من أجل ترغيب غير المسلمين في الإسلام وطلبهم الانضمام إليه، والاعتقاد بكون الجهاد كفاحاً مسلحاً من أجل إقامة الدولة الإسلامية التي بدونها لا يوجد إسلام. يقول الجهادي: «والله (ﷻ) عندما فرض الصيام [قال]: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وفي أمر القتال قال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ أي أن القتال فرض وذلك ورد على من قال إن الفرض هو الجهاد. ومن هنا يقول إنني إذا قمت بواجب الدعوة فقد أديت الفرض لأن ذلك جهاد، وإذا خرجت في طلب العلم فأنا في سبيل الله حتى أرجع بنص الحديث، فبذلك قد أديت الفرض. فالغرض واضح بالنص القرآني إنه القتال أي المواجهة والدم»(١٦).

وهذا الجهاد له خاصيتان: **الأولى** لأن الهدف الغائي من الجهاد تحكيم شرع الله وتطبيق أحكامه في الأرض، فإن الجهاديين يخوضون فيه بالوكالة عن الله؛ حيث يعتبر الجهادي استناداً إلى الآية الكريمة: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١٤]،

---

(١٥) المصدر السابق نفسه، ص١٣٤.

(١٦) المصدر السابق نفسه، ص١٣٨.

أن أمة الإسلام «تختلف عن الأمم الأخرى في أمر القتال، ففي الأمم السابقة كان الله (ﷻ) ينزل عذابه على الكفار وأعداء دينه بالسنن الكونية كالخسف والغرق والصيحة والريح، وهذا الوضع يختلف مع أمة محمد (ﷺ) (. . .) أي أنه على المسلم أولاً أن يأخذ الأمر بالقتال بيده، ثم بعد ذلك يتدخل (ﷻ) بالسنن الكونية، وبذلك يتحقق النصر على أيدي المؤمنين من عند الله (ﷻ)».

وهذا الفهم لطبيعة الجهاد ودور الجهاديين فيه، يفسر لنا سبب تصرفاتهم الجريئة والمتهورة في العنف المسلح وعدم التفاتهم إلى الاختلاف العددي وموازنة القوى بينهم وبين من يواجهونه، والتطلع إلى السماء للمدد وتجاهلهم الأسباب المادية الكفيلة بالنصر. يقول الجهادي في فقرة يتحدث فيها عن مواقف المسلمين في القتال: «جيوش المسلمين على مر العصور قليلي [قليلو] العدد والعدة، وكانوا يواجهون جيوشاً أضعافهم، ويحتج البعض بأن تلك خصوصية للرسول (ﷺ) وصحابته الكرام. والرد على ذلك هو أن وعد الله بالنصر دائم ما دامت السماوات والأرض».

والثانية لهذا الجهاد هي أنه فرض عين على كل مسلم. والدليل على ذلك أنه يذكر ثلاثة مواضع يتعين الجهاد فيها على كل فرد مسلم، ومن بينها «إذا نزل الكفار ببلد تعين على أهله قتالهم ودفعهم». وهذا التفصيل لمواضع تعيين القتال على كل مسلم موجود في كتب التراث وذكره معظم فقهاء المذاهب في كتبهم، إلا أن الجديد الذي أضافه الجهادي هنا هو تفسيره لحالة اعتداء الكفار على بلاد المسلمين ونزولهم بها، حيث إنه يعمم الحالة على جميع الدول المسلمة المعاصرة له، فيقول: «وبالنسبة للأقطار الإسلامية، فإن العدو يقيم في ديارهم. بل أصبح العدو يمتلك زمام الأمور. وذلك العدو هم هؤلاء الحكام الذين انتزعوا قيادة المسلمين. ومن هنا فجهادهم فرض عين»[17]. ولا يتردد كذلك في أخذ هذا التعميم إلى نهايته وترتيب النتائج عليه، ويضيف: «واعلم أنه إذا كان الجهاد فرض عين فليس هناك استئذان للوالدين في الخروج للجهاد كما قال الفقهاء، فمثله كمثل الصلاة والصوم»[18].

---

(١٧) المصدر السابق نفسه، ص١٣٨.

(١٨) المصدر نفسه.

وبحسب هذا التصور، وبناءً على هذه النظرة، يبدو له الجهاد كأنه تكليف أساس وضروري من ضروريات الدين، وكذلك هو قدر محتوم لا مفر منه. يقول الجهادي: «وهناك قول بأننا نخشى أن نقيم الدولة ثم بعد يوم أو يومين يحدث رد فعل مضاد يقضي على كل ما أنجزناه. والرد على ذلك هو أن إقامة الدولة الإسلامية هو [هي] تنفيذ لأمر الله ولسنا مطالبون [مطالبين] بالنتائج»[١٩].

وهكذا يشعر الجهادي أنه قد استوفى بيان جميع الأدلة، وذكر جميع المبررات، فيقول: «والآن لم تعد هناك حجة لمسلم في ترك فريضة الجهاد الملقاة على عاتقه، فلا بد من البدء وبكل جد في تنظيم عملية الجهاد لإعادة الإسلام لهذه الأمة، وإقامة الدولة، واستئصال طواغيت لا يزيدون عن كونهم بشر [بشراً] لم يجدوا أمامهم من يقمعهم بأمر الله (ﷺ)»[٢٠].

ونحن بعد أن درسنا كيفية تطور مفهوم الجهاد عند هؤلاء، وحاولنا رصد أهم منعطفاته في واحدة من أهم كتاباتهم، ننتقل إلى الشق الثاني وهو البحث عن العوامل التي ساعدت بجانب الشحنة المعنوية التي أخذوها من كتابات الإسلاميين من قبلهم، في دفعهم باتجاه تطوير هذا المفهوم للجهاد.

ثانياً: التفسير

عند محاولة فهم وتفسير ظاهرة ميل جماعات الجهاد إلى العنف المسلح وعده ضرورة دينية إزاء ما رأوه من سيادة القيم والمبادئ غير الإسلامية التي حولت المجتمعات المسلمة إلى مجتمعات كافرة والحكم على ممارسات الحكام بأنها ممارسات شركية ووصف الحاكمين بالكفار والمرتدين بسبب العمل بالقوانين الوضعية واختيار سبيل رفع السلاح في وجههم بمثابة الخيار الأمثل في تسوية الخلافات وحل جميع المشاكل، لا بد لنا من أن نتجاوز التعليقات الإعلامية التي ملأت وسائل الإعلام في تلك الآونة، ونتجاوز أيضاً الأحكام المتسرعة التي أصدرتها دور الإفتاء التابعة للحكومات وأيضاً الردود التي كتبها العلماء الرسميون، والتفاسير السطحية التي لم تتجاوز حد صرف الأنظار عن جوهر الأزمة.

---

(١٩) المصدر نفسه، ص١٣٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٤٠.

ففي الحقيقة، حاول كثير من وسائل الإعلام تصوير الشباب الذين اختاروا نهج العنف المسلح في هذه الحقبة التي نحن بصددها على أنهم مجموعات غير متحضرة أو ساذجة، غرتهم حماسة الشباب وخدعهم عدم الفهم العميق والبعد عن الحضارة والعصرنة، ولاذوا إلى السلاح بسبب عقدهم النفسية وعدم قدرتهم على التلاؤم مع الواقع وسرعة تطور المجتمع[٢١].

ومن جانب آخر، صرف بعض رجال الدين الرسميين جهوداً مضنية في سبيل فض الناس من حولهم مستندين إلى التاريخ وربطهم بالفرق العقدية التي ظهرت في فترات من تاريخ المسلمين. ومن أبرز هذه المحاولات كانت محاولات زمرة من المشايخ في الردود التي كتبوها على مقالات شباب جماعات الجهاد، ووصفهم بـ«الخوارج»، وبالتالي تحميل جميع أوزار الخوارج على عاتقهم، والأسوأ من ذلك إصدار الأحكام القاسية التي نقلت عن السلف بحق الخوارج، بحقهم.

ففي مصر مثلاً بدأت هذه المحاولات بالرد على مقولات سيد قطب، حيث تصدى شيخ الأزهر الشيخ حسن محمود والشيخ محمد عبد اللطيف السبكي، رئيس لجنة الفتوى في الأزهر للرد على سيد. وكتب السبكي بطلب من الشيخ مأمون رداً على كتاب **معالم في الطريق**، وحذر فيه من العواقب الوخيمة لقراءة هذا الكتاب على القراء الذين عندهم نقص في الثقافة الدينية. وفند السبكي ما جاء في كتاب **معالم** جملة وتفصيلاً، واتهم سيد قطب بأنه من الخوارج. وربما أشهر من تصدى لأفكار شباب جماعات الجهاد ووصفهم بأنهم من الخوارج وخسر حياته في هذا السبيل، هو الشيخ محمد حسين الذهبي الذي كان قد تولى وزارة الأوقاف المصرية لعدة سنوات[٢٢].

(٢١) انظر في ذلك: القرضاوي، يوسف، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف** (القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م)، ص١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢٢) انظر: كيبل، جيلز، **الفرعون والنبي: التطرف الديني في مصر**، ص٥٩ ـ ٦٠ و١١٨ ـ ١٢٠. ولقراءة تحليلية مفصّلة وقيّمة لكتابات هؤلاء المشايخ الثلاثة والبحث عن ملابسات مواقفهم انظر:

Jeffrey T. Kenney, *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt* (New York: Oxford University Press, 2006), pp 97-116 and 127-130.

ونحن نُعرض عن ذكر تفاصيل آراء هؤلاء المشايخ، ولا يعني ذلك أننا ننكر دور حماسة فترة الشباب وكذلك قلة العلم الشرعي عند بعض كوادر هذه الجماعات في تصرفاتهم، ولكننا لسنا هنا بصدد الكشف عن صحة أو عدم صحة نسبة هؤلاء إلى الخوارج ومدى العلاقة بين الاثنين، أو تقييم الأطروحات الجهادية التي طوروها من حيث مدى شرعيتها وانبنائها على التصورات الإسلامية الصحيحة، أو قوة أو ضعف أدلتها، بل نريد أن نتجاوز الحكم السطحي إلى مواصلة ما نعمل عليه في هذه الدراسة من معرفة الظروف والملابسات التي أدت دوراً مهماً في قراءة هؤلاء للمشهد ورؤيتهم للعالم من حولهم وبالتالي وصولهم إلى اختيار نهج العنف المسلح لإحداث التغيير. وهذه العوامل بحسب ما توصلنا إليها بجانب الأدبيات المتراكمة التي ورثوها عن المودودي وسيد قطب ـ والتي درسناها قبل هذا ـ هي كالآتي:

١ ـ حالة الحكومات وسبب نقمة الحركات المسلحة منها

فمما لا بد لنا من الإشارة إليه هنا كعامل مؤثر في تكوين رؤية شباب الجهاد هو الحالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي ساعدت في دفعهم نحو تطوير أيديولوجيا الاستيلاء على السلطة، واستبدالها بالدولة الإسلامية، بواسطة الجهاد المساوي عندهم للعنف المسلح. ظلت العوامل التي ذكرناها في الفصل السابق وساهمت في دفع عجلة الصراع العنيف وأكدت حتمية المواجهة لدي شريحة واسعة من الإسلاميين الحركيين، حاضرة هنا أيضاً وقد ترسخت أكثر حيث بقيت مشكلة انسداد الأفق السياسي التي وجدت إثر الإطاحة بالأنظمة الملكية شبه الديمقراطية، وبناء الأنظمة الثورية العسكرية مكانها في معظم البلاد المسلمة من الجزائر في شمال غرب أفريقيا إلى إندونيسيا في جنوب شرق آسيا. وأضيفت إليها مشاكل اجتماعية أيضاً بسبب تفاقم الأزمات الاقتصادية وتردي الأوضاع المعيشية لدى شريحة واسعة من أفراد الطبقة المتوسطة التي شكلتها سياسات الأنظمة الثورية في التأميم وتوزيع الثروة وتحقيق العدالة الاجتماعية بحسب رؤيتهم الخاصة.

وضعت الأنظمة الشمولية ـ التي عارضتها جماعات الجهاد ـ ثلاثة أهداف رئيسة لها ادّعت أن دول الاستقلال عجزت عن تحقيقها، وهي:

استرداد فلسطين، وتحقيق الوحدة العربية، وتحقيق التنمية الذاتية، والحال أنها لم تنجز في سبيل نيل هذه الأهداف إلا القليل.

بقيت فلسطين محتلة، بل استطاع العدو ضم أجزاء أخرى من أرضها التاريخية إلى أراضيها المغتصبة وعلى رأسها القدس، عاصمة أحلام المناضلين القوميين واليساريين، وثالث الحرمين في نظر الإسلاميين. كانت خسارة الحرب مع اليهود في عام ١٩٦٧ عاراً وشناراً على القومية العربية التي ادّعتها الأنظمة العسكرية الشمولية؛ إذ لم تقتصر على حدود فلسطين بل تعدتها إلى أجزاء استراتيجية من أراضي ثلاث دول عربية في وقت واحد، وانحسر بذلك مد القومية العربية. وفشلت بالتالي الجهود الوحدوية التي بذلها زعماء هذه الدول، ولم تخرج إثر ذلك المشروعات الوحدوية الثنائية والثلاثية وما شابهها من قائمة الأولويات فقط، بل توقفت حتى عن الظهور في الأحلام.

واكتملت النكبة والنكسة والصدمة وبالتالي النقمة، بتوقيع اتفاقية السلام مع من كان يسمى بالعدو الصهيوني الغاصب وبات يُنادى بدولة إسرائيل عشية توقيع الاتفاقية. واستبدل بمشروع الإلقاء بأهل هذه الدولة في البحر في النهاية استضافة قادتها في فنادق فاخرة على ساحل ذلك البحر! وهذا لم يخف عن العيون المراقبة لشباب الحركة الإسلامية، حيث اعتبروا مصالحة العدو ومد يد الصداقة إليه خيانة عظمى لا يبررها أي شيء، وأحدث ذلك في نفوسهم شعوراً عميقاً بالهزيمة والاستخفاف، واعتبروها إهانة لهم ولأعز مقدساتهم، وخطوة في سبيل نسيان قضية المسلمين الأولى والأهم وهي تحرير القدس.

ولا تسأل عن الاقتصاد! فمعظم الأنظمة التي واجهت العنف المسلح من قبل الحركات الإسلامية، كانت قد فشلت في تحقيق أمنية التنمية الذاتية، وفي مصر بالذات؛ حيث كتب النص الذي درسناه آنفاً، عندما غيرت الحكومة وجهتها من مشرق الاقتصاد الاشتراكي إلى مغرب الاقتصاد الرأسمالي، غرقت في وحل الديون الخارجية! ولم تسعفها سياسات الانفتاح الاقتصادي ولا حتى المال النفطي الذي جاء من دول الخليج. وتفشت البطالة في قطاعات واسعة من الشعب خاصة بين الشباب الذين ولد معظمهم مع الثورات وشبوا على الوعود بالتنمية والحرية والكرامة والعدالة

الاجتماعية، وانتهى أمر كثير منهم إلى البطالة والبحث عبثاً عن فرص العمل[٢٣].

هذه الأوضاع المزرية دعت جميع الإسلاميين (الجماعات المسلحة وغيرهم) إلى قناعة مفادها أن هذه الأنظمة قد أفلست وأفلست من ورائها العلمانية التي تدعي الاستناد إليها، لذلك بدؤوا جميعاً في طرح البديل الذي كان لديهم جاهزاً مهيّأً للتطبيق وهو الإسلام بشموليته في مقابل الأنظمة القائمة بشموليتها!

فلذلك نرى كتابات الإسلاميين منذ بداية السبعينيات؛ حيث بدا نجم الأنظمة آيلاً إلى الأفول، حافلة بالنقد المرير للواقع المعاش وتفسير الأسباب المؤدية إليه وهي ترجع في معظمها إلى الأنظمة «العميلة» «الخائنة» «الفاسدة» عند الجميع، و«المرتدة» «الكافرة» عند البعض. وأيضاً الحديث المطوّل مع إقامة الأدلة والبراهين على ضرورة الحل الإسلامي وحتميته. وبالنظر السريع إلى مكتبة الإسلاميين خلال فترة السبعينيات وما بعدها نرى أن المساحة التي خصصت للكتابات السياسية، والتنظير للنظام الإسلامي المنشود[٢٤]، قد اتسعت وجاءت الرسالة الرئيسة فيها مؤكدة شمولية الإسلام وحتمية الحل الإسلامي.

وكتب الدكتور يوسف القرضاوي خير مثال لهذه الأطروحات؛ حيث بدأ منذ السبعينيات بإصدار سلسلة من الكتب سماها «سلسلة حتمية الحل الإسلامي». وحتى نستحضر تلك الأجواء ننقل هنا طرفاً مما ذكره في إحدى كتب هذه السلسلة وهو كتاب **الحل الإسلامي فريضة وضرورة** الذي صدر في

---

(٢٣) حول تفاصيل الأسباب والعوامل التي تسببت في نقمة الحركات الإسلامية من الحكومات، انظر: سيد أحمد، رفعت، **الحركات الإسلامية في مصر وإيران** (القاهرة: سينا للنشر، ط١، ١٩٨٩م)، ص٨٣ ـ ٨٩، و٩٣.

وانظر أيضاً:

Kepel, Gilles, *Jihad: The Trail of Political Islam*, pp 66-62.

(٢٤) من أهم هذه الكتابات، كتب المفكر السوري محمد المبارك الذي حاول فيها تغطية عدد من القضايا المتعلقة بالنظام الإسلامي في شتى المجالات.

حول حياة المبارك وأفكاره وآراءه، انظر: جرار، حسني أدهم، **محمد المبارك العالم والمفكر والداعية** (عمان: دار البشير، ط١، ١٩٨٨م). والكيالي، عبد الوهاب، **موسوعة السياسة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٠م)، ص١٠٠.

سنة ١٩٧٤، لتأخذ بنا عباراته إلى تلك الظروف، وتعرفنا إلى رؤية الإسلاميين وقتها لأنظمة الحكم في بلادهم ويعبر أيضاً عن رأي شريحة واسعة من الصامتين المصابين بالصدمة والكآبة من الشعوب، وتفسر في النهاية بعضاً من أسباب وصول جماعات الجهاد إلى القناعة بحتمية المواجهة ووجوب شهر السلاح في وجه الحكومات.

عنون القرضاوي الفصل الأول من هذا الكتاب بـ«ضرورة التغيير: الحل الإسلامي هو البديل»[٢٥]، وبدأه هكذا: «الآن حصحص الحق ووضح الصبح لذي عينين. لقد ثبت فشل الحلين الدخيلين على بلادنا، المستوردين من عند غيرنا، وهما: الحل الليبرالي الديمقراطي، والحل الاشتراكي الثوري، في كل مجالات الحياة. وكان إثم كل منهما أكبر من نفعه، وفشله أضعاف نجاحه (. . .) فماذا بعد ذلك كله؟» ويشك في قيمة المكاسب والإنجازات التي تدعيها الحكومات ويرى ذلك أموراً تافهة في مقابل الخسائر الكبرى والفشل العام الذي أحدثوه. ويذكّر بأن الأنظمة الثورية حين جاءت كانت لها مآخذ على الحكام والأنظمة التي ثارت عليها ووعدت بإصلاح ما أفسدته، ولكنها وقعت في الأخطاء نفسها، وفي شر منها، وتمادت في الفساد والإجرام وارتكاب الآثام، حتى وصلت إلى حالة أسوأ بكثير من حالة الأنظمة السابقة لها.

ويشرع بعد ذلك بسرد مجالات هذا الفشل في النواحي المختلفة، ويبدأ بالمجال الاقتصادي فيرى أنه قد فشلت حكومات البلاد المسلمة التي تدعي تبني النظام الاقتصادي الليبرالي أو الاشتراكي في إقامة حياة اقتصادية سليمة متكاملة، ولم تستطع أن تخرج مجتمعاتها من التخلف وترتقي بها نحو التقدم، وتصل إلى مستوى الاكتفاء الذاتي وعدم الاعتماد على الدول الأخرى في الإنتاج الصناعي والعسكري والعلمي.

وفي المجال العسكري، يرى تجسيد «فشل الحلين: الليبرالي والاشتراكي» في عدم قدرتهما على تحقيق نصر في ما يسميه «قضية العرب والمسلمين الأولى» ويقصد بها قضية فلسطين؛ حيث انهزمت الجيوش العربية

---

(٢٥) القرضاوي، يوسف، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م)، ص١١ ـ ٢٠.

مرة في سنة ١٩٤٨م أمام اليهود وقامت إثر ذلك دولة إسرائيل، وشرد مليون مواطن من شعب فلسطين، وحُوِّلوا إلى لاجئين.

وبعد ذلك حينما تحول اتجاه عدد من الدول العربية إلى الاشتراكية الثورية، وشرعوا في إعداد جيوش مجهزة وصرف مبالغ طائلة على شراء الأسلحة، وتدخل العسكريون في السياسة واستلموا مقاليد السلطة، فشلت الاشتراكية اليسارية «فشلاً أنكى وأقسى من فشل سابقتها» حيث انهزمت جيوش الدول العربية التي حاربت إسرائيل في حزيران/يونيو ١٩٦٧م.

ويتابع ببيان مظاهر الفشل في المجال الأخلاقي؛ حيث شاع بحسب قوله «العبث والمجون والاستهتار بالمصالح العامة»، ووصل الأمر بالأفراد إلى «الاستخفاف بحقوق الآخرين، وحصر التفكير في المنفعة الذاتية المادية العاجلة»، وانتشرت إثر ذلك «الرشوة والمحسوبية».

ولقد فشل الحلان أيضاً ـ بحسب رأيه ـ في تحقيق الوحدة الوطنية ناهيك بالوحدة القومية أو وحدة الأمة الإسلامية الكبرى، وهناك قضايا إقليمية أو إسلامية عديدة عجزت أنظمة الحكم في البلاد الإسلامية عن حلها أو حتى التعاون والمشاركة في سبيل حلها.

وبعد هذا العرض يصل إلى السؤال المصيري وهو البحث عن المسؤول. فإذا كانت هذه هي الحال، إذاً «من المسؤول؟ إنه الأنظمة التي تحكم هذه البلاد، والتيارات التي تسودها وتحركها. فقد أماتت فيها روح الإسلام، وأحيت معاني الجاهلية!».

فإذا كانت هذه هي رؤية القرضاوي وتقييمه للأوضاع، وهو من دعاة الوسطية وعدم الغلو، ولم يزل محافظاً على نظرته التفاؤلية والمسامحة في الحكم على الأشياء وتقييم الأمور، فلربما من الطبيعي أن نجد مثل أدبيات **الفريضة الغائبة** في كتب دعاة المواجهة المسلحة.

لقد أحدث كل هذا فجوة عميقة بين الحكومات والمجتمعات ولم تعد مواقف الأنظمة معبّرة عن رأي شعوبها، ولم تكن تصرفاتها في اتجاه تلبية رغباتها في العيش الكريم، وكلما اتسعت الهوة، كلما تمادت الأنظمة في غيّها وتيهها، ولم ترشد إلى السر الكامن وراء نقمة شعوبها منها، وظلت

الخيبة واليأس مخيمة على الشعوب، وظلت الحكومات تطاردها وتلاحقها أمنياً في كل مجال، وكان ردها لكل نقد أو معارضة أياً كان شكلها، البطش والقهر والسجن.

ولربما السبب وراء تسمية الجهاديين لرؤساء بلادهم بالطواغيت أنهم استكبروا وعاندوا وأنكروا هزائمهم المتتالية في كل المجالات، وحاولوا تبرير أخطائهم بالمناورات والشعارات الفارغة من أي معنى، وحاول الإعلام الرسمي تنزيههم، وتقديسهم كذلك من كل زلل ونسبت إليهم كل أوصاف الجلل، وأوصلتهم إلى السماء، وجعلتهم فوق الجميع. وكثرت تماثيل الزعماء في وسط الميادين ولم تكن هذه الظاهرة إلا رغبة من الزعماء أنفسهم في ترسيخ الشعور بعظمة الحاكم في قلوب أفراد الشعب. ولم ير الشباب المتحمس هذه التماثيل إلا رموزاً لجبروت أناس مفلسين نفد رصيد شرعيتهم وصغروا في أعين الناس ولم يكد يراهم أحد حتى اضطروا إلى وضع أصنام لهم على كل مفترق طريق، تذكيراً للناس بوجودهم وبريادتهم، وهكذا سهل على شباب الحركة الإسلامية توصيف طاعة الشعوب لهم بالعبودية، وتسميتهم بالطاغوت.

٢ ـ حالة المرجعية الدينية منذ أواخر الستينيات

يمكن عد مسألة غياب المرجعية الدينية واستتباع المؤسسات الرسمية من قبل الحكومات الثورية العسكرية في معظم البلاد المسلمة من العوامل المهمة التي ساعدت في تصدي جماعات الجهاد للشأن العام وتكوين مرجعية دينية لها بالمزايدة على مؤسسة الدين ورجالاتها في تبني قضايا الأمة الكبرى.

كانت هذه المرجعيات الجديدة التي استبدلت مرجعية الأمة (الشعب) بمرجعية الجماعة (الطليعة)[٢٦]، مستقلة عن تلك التي تولّت التكييف الشرعي (الفقهي) للمجتمعات لمئات السنين ولكن سقطت مرجعيتها في عيون الشعوب المسلمة بعد أن مورست ضدها سياسات الاستتباع المنظمة، حتى أصبحت مؤسسة من مؤسسات الدولة، تابعة لقراراتها، وداعمة لهذه

(٢٦) انظر: عمارة، محمد، **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري**، ص١٤٨.

القرارات عبر آلية الفتوى وتسويق فكرة اتباع الحاكم وتحريم الخروج عليه بإضفاء الشرعية على ممارساته[٢٧]. ونجد هذه الحالة في كثير من البلاد التي شهدت صعود جماعات الجهاد؛ إذ قوضت الحكومات دور المؤسسات التقليدية، وبالتالي نفر الرأي العام من هذه المؤسسات نتيجة عدم استقلاليتها وأيضاً عدم قدرتها على التصدي للمستجدات. ففي مصر قامت السلطات باتخاذ عدة إجراءات حيال الأزهر والمعاهد الإسلامية الأخرى؛ حيث بدأت بإجراء إصلاحات أساسية داخل مؤسسة الأزهر، وجعلتها تحت الرقابة الحكومية المباشرة بغرض إيجاد التلاؤم بين هذه المؤسسة وبين أهداف الحكومة. وبالنظر إلى قانون ١٩٦١ المتعلق بإصلاح الأزهر، يبدو أن جمال عبد الناصر كان قد قرر أن يخضع الأزهر لسلطة الحكومة بوجه أشمل، فأدخل تعيين شيخ الأزهر ضمن صلاحياته هو، كما أن برامج الأزهر وإدارته لم تعد مستقلة عن بقية جوانب السياسة العامة، وعلى الرغم من نص القانون في ما يتعلق بالشؤون الدينية، إلا أنه عملياً لم يتحقق ذلك؛ حيث كان وزير الأوقاف والأزهر أو وزير الأزهر صاحب القول الفصل.

وفي المقابل، رفعت الحكومة ميزانية الأزهر، وأتاحت الفرصة لتوسيع نطاق المعاهد الدينية التابعة له وقبول أعداد كبيرة من الطلاب. لكن كان لهذه العناية المالية السخية وجه آخر، إذ خسر الأزهر استقلاله الذي كان يتمتع به قبل الثورة حين كان يعتمد على الأوقاف والموارد الذاتية؛ حيث قامت الدولة بإلغاء نظام الأوقاف وضم ثروة الأزهر إلى الخزينة العامة. وبالتالي أصبح الأزهريون موظفين في الدولة طامعين في المناصب الرفيعة حتى الوزارة، وكان الثمن الذي دفعوه طاعة مستمرة وجهداً مضنياً في إضفاء الشرعية على سياسات النظام الثوري الجديد. وبالنتيجة تقلص دور الأزهر الشامخ على مر العصور، وحوّل إلى مجرد جامعة لا تكاد تختلف عن غيرها من الجامعات[٢٨].

---

(٢٧) قارنه بما عند: القرضاوي، يوسف، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، ص٧٣ ـ ٧٤.

(٢٨) انظر: سيد أحمد، رفعت، **ثورة الجنرال جمال عبد الناصر** (القاهرة: دار الهدى للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م)، ص٩٦٤ ـ ٧١٢.

والحال في دول المغرب العربي لم تكن أحسن من مصر، ففي تونس ألغيت المؤسسة الدينية بأكملها وأصبحت الزيتونة أعرق وأقدم جامعة إسلامية في البلاد التي تولت تربية أجيال متتالية من العلماء والمفكرين لقرون عديدة، خاوية على عروشها، ولم يعط أي مجال للعلماء ورجال الدين حتى تكون لهم لجنة أو مجلس يجمعهم. وخلافاً لمصر حيث كان الهدف من الإصلاحات الرقابة على الأزهر واستمالة العلماء، عملت السلطات التونسية على إخراج العلماء من المشهد نهائياً.

وفي الجزائر، بعد ما وصل العسكريون إلى السلطة، اعتبر الجنرالات جميع المعاهد والمؤسسات الدينية رموزاً للرجعية، ووصل الازدراء برجال الدين إلى درجة أنه لم يعد هناك في الجزائر من يعتد بعلمه وفقهه ويستطيع التصدر للتعليم الديني، ففي بداية الثمانينيات اضطرت الحكومة لدعوة العلماء من باقي الأقطار الإسلامية وخاصة من مصر لتولي التدريس في الكليات الإسلامية.

وفي المغرب، عاش العلماء في ظل «أمير المؤمنين» ولم يسمح لهم باتخاذ أي قرار مستقل، وبالتالي كانت المؤسسة الدينية في المغرب نهاية الستينيات تحت رقابة حكومية مشددة[(٢٩)].

وهكذا يوضِّح لنا النظرُ إلى أوضاع المؤسسات الدينية الرسمية، جزءاً من أسباب رجوع شباب الجهاد إلى كتب التراث والتنقيب فيها بحثاً عن ضالتهم.

٣ ـ لماذا التركيز على ابن تيمية؟

قلنا إن هؤلاء يوجهون الجهاد إلى داخل المجتمعات المسلمة بدل توجيهها نحو أعداء الأمة الخارجية، وحتى يؤصلوا لذلك يستندون إلى أقوال وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.

محصلة هذه الأقوال المستندة إليها عبارة عن: عدم كفاية التصريح بالشهادتين لعد الشخص مسلماً مؤمناً بالإسلام، وبالتالي ضرورة اقتران

---

(٢٩) انظر: Kepel, Gilles, *Jihad: the Trail of Plitical Islam*, pp 52-57.

النطق بالشهادتين بالعمل، أي أداء الواجبات الإسلامية، والالتزام بالقوانين الإسلامية، والدفاع عن الجماعة والدولة والشريعة. وإذا لم يوجد هذا الالتزام، يجوز الشك في إيمان مثل هذا الشخص، ولكن إذا صدر منه ما يخالف أقواله في الاعتقاد بالإسلام، يجوز بل يجب أن يُعد كافراً، ويعد الجهاد لإزالته واجباً كما يجب جهاد الكفار.

ما نقله الجهادي في رسالته عن ابن تيمية وابن كثير صحيح وموجود لديهما بالفعل، ولكن ما يلاحظ في هذه الرسالة والرسائل والمقالات المشابهة التي تصدرها أحزاب وجماعات الجهاد، هو تجاهل السياق والأرضية التاريخية والسياسية والفقهية التي تستند إليها هذه الفتاوى والأقوال، والنظر التجريدي للمقولات بغية إسقاطها على الأوضاع الراهنة والظروف المقطعية لهذه الجماعات المعاصرة[٣٠].

في الحقيقة، شهد القرنان السابع والثامن الهجريان معارك ومواجهات عنيفة ودامية بين المسلمين والتتار. غادر التتار موطنهم الأصلي في آسيا الوسطى وهاجموا البلاد الإسلامية، واحتلوا مراكزها، وقضوا على الحكومات والولايات الموجودة في طريقهم، وقتلوا مئات الآلاف حتى وصلوا إلى بغداد. سقطت هذه المدينة التي كانت مركز الخلافة الإسلامية ورمز قوتها وشوكتها بأيديهم في سنة ٦٥٦ الهجري (١٢٥٨م). قتلوا بعد ذلك المستعصم بالله آخر الخلفاء العباسيين وفتكوا بكل من وقع بأيديهم من المسلمين. وبعد الاستيلاء على بغداد توجهوا نحو مصر والشام، حتى تصدت لهم الدولة المملوكية في مصر وهزمتهم في معركة عين جالوت الشهيرة. وبعد سلسلة من المعارك الدامية، استطاع المماليك أن يستردوا بلاد الشام أيضاً، وأصبح نهر الفرات حداً بين الدولة المغولية ـ الإيلخانية في بلاد فارس والعراق ودولة المماليك في مصر والشام[٣١].

وفي هذا الوقت أي في أواخر القرن السابع، أسلم التتار وأرادوا أن

---

(٣٠) قارنه مع ما أورده: باروت، محمد جمال، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ط١، ١٩٩٤م)، ص١٩٧.

(٣١) انظر: ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل، **البداية والنهاية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م)، ج١٣، ص٢٠١ ـ ٢٠٧.

يستغلوا إسلامهم في النزاع القائم بينهم وبين المماليك في السيطرة على ما تبقى في أيديهم من البلاد الإسلامية. وفي هذا التوقيت بالذات دخل ابن تيمية المشهد؛ حيث ولد في سنة ٦٦١هـ أي بعد ٥ سنوات من سقوط بغداد. كان ابن تيمية ابناً لعائلة من مدينة حران شردت من بلادها جراء هجوم التتار الذي دام خمسين سنة[٣٢]. كان الصليبيون وقتئذ ما زالوا حاضرين على سواحل الشام، وكان البيزنطيون بصدد استحكام أمرهم في الأناضول. ومن جانب آخر، كانت الخيبة واليأس والخوف والتشتت وانعدام الثقة بالنفس وبالدويلات المجاورة وعدم القدرة على مقاومة العدو، مسيطرة على كثير من حكام الدويلات المسلمة المتناثرة هنا وهناك في بقاع من أراضي المسلمين. كان هؤلاء الحكام البائسون يستقوون إما بالصليبيين أو التتار، ويدفعون إليهم الخراج والضرائب، وأحياناً يشاركون معهم في بعض حروبهم ضد الطرف الآخر، كي يحافظوا بمددهم على إمارتهم[٣٣].

وهنا برز دور ابن تيمية كفقيه ومرجع شرعي، في التصدي للقضايا التي كانت تثار حول التكييف الشرعي للأوضاع وتقييم أمر الحكام والمجتمعات تحت وطأة القمع الوحشي للتتار وغياب المرجعية السياسية القوية والمتماسكة. كثير من فتاوى ابن تيمية، وكثير من الأسئلة والاستفتاءات التي كانت تصله، نتيجة مباشرة لهذه الأوضاع الرهيبة والظروف القاسية التي كانت الأمة المسلمة تعيشها وقتذاك.

وتاريخ حياة ابن تيمية واحتكاكه بالحكام التتار الذين أسلموا وبنظرائهم من المسلمين ـ غير التتار ـ ملأى بمواقف أثبتت له أن إسلامهم مجرد ألفاظ مجردة عن المعنى، يخفون كفرهم بها من أجل أغراض سياسية؛ حيث لم يمنعهم إسلامهم من التعدي على من تحت أيديهم من الشعوب وقهرهم وسفك دمائهم ونهب أموالهم واستحلال أعراضهم، ولم يمنعهم أيضاً من العمل بياسق جنكيز خان ولم يلتفتوا إلى الفقه الإسلامي، وعلى الرغم من وجود القضاة والمشايخ في حاشيتهم إلا أنهم ألغوا العمل بالفقه الإسلامي

---

(٣٢) انظر: أبو زهرة، محمد، ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م)، ص١٧ ـ ١٨.

(٣٣) حول تفاصيل الأوضاع السياسية والاجتماعية في عصر ابن تيمية، انظر: أبو زهرة، محمد، ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه، ص١٠٣ ـ ١٢٥.

وواصلوا العمل بالياسق الذي ورثوه عن آبائهم الكافرين.

نذكر هنا مثالاً عن تعامل ابن تيمية مع المغول عن قرب حتى تكشف لنا التجربة المريرة التي مر بها في تعامل المغول مع الدين وتلاعبهم بالعهود والمواثيق مع كونهم قد أسلموا:

بدأ سلطان مغول الإلخانات محمود غازان بالمسير مع جيوشه إلى الشام في محرم ٦٩٩هـ (تشرين الأول/أكتوبر ١٢٩٩م)، وتمكن جيشه من الاستيلاء على حلب، وقد هزم المغول وحلفاؤهم المماليك في معركة وادي الخزندار بتاريخ ٢٧ ربيع الأول ٦٩٩هـ (٢٣ أو ٢٤ كانون الأول/ديسمبر من عام ١٢٩٩م)، ونهب المغول الأغوار حتى بلغوا القدس، ووصلوا إلى غزة حيث قتلوا بعض الرجال في جامعها. وتقدمت جيوش غازان ودخلت دمشق في الفترة ما بين (٣٠ كانون الأول/ديسمبر ١٢٩٩م و٦ كانون الثاني/يناير ١٣٠٠م) ونهبوها، ولكن صمدت أمامهم قلعتها، ورفض الأمير علم الدين سنجر المنصوري نائب قلعة دمشق المعروف بأرجواش الخضوع لغازان وتحصن في القلعة. بعد انتصار جيش غازان عاث جنوده في البلاد، فدبت الفوضى فيها خاصة بعد أن فر والي دمشق ومحتسبها إلى مصر، لذا فقد اجتمع ابن تيمية بأعيان دمشق يوم الإثنين ٣ ربيع الآخر ٦٩٩هـ (٢٨ كانون الأول/ديسمبر ١٢٩٩م)، واتفقوا على السير إلى السلطان غازان الموجود في بلدة النبك المجاورة والتحدث إليه[٣٤]. لما وصلوا إلى غازان ودخلوا عليه، أخذ ابن تيمية يحث السلطان بقول الله ورسوله بالعدل ويرفع صوته ويقرب منه في أثناء حديثه حتى قرب أن تلاصق ركبته ركبة السلطان، والسلطان مع ذلك مقبل عليه ومصغ لما يقوله. وقال ابن تيمية للترجمان: **قل للغازان إنك تزعم أنك مسلم ومعك قاضٍ وإمام وشيخ ومؤذنون ـ على ما بلغنا ـ فغَزَوتنا، وأبوك وجدك كانا كافريْن وما عملا الذي عملت، عاهدا فَوَفَيا، وأنت عاهدت فغدرت، وقلت فما وفيت، وجُرت**[٣٥]. ومع أنه حصل على وثيقة أمان من غازان إلا أنهم نقضوها واستمروا في نهب المدينة عدا القلعة التي أرسلوا إلى نائبها ليسلمها إلى التتار فرفض تسليمها وامتنع أشد الامتناع، فجمع له

(٣٤) انظر: ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل، **البداية والنهاية**، ج١٤، ص٧ ـ ١٣.

(٣٥) انظر: أبو زهرة، محمد، **ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه**، ص٣٣ ـ ٣٤.

أمير التتار أعيان البلد فكلموه أيضاً فلم يجبهم إلى ذلك، وصمم على عدم تسليمها إليهم وبها عين تطرف. وكان ابن تيمية قد أرسل إلى نائب القلعة يقول له ذلك: لو لم يبق فيها إلا حجر واحد، فلا تسلمهم ذلك إن استطعت[٣٦].

تكفي هذه الحادثة برأينا حتى ييأس ابن تيمية من إسلام حكام المغول والتزامهم بقوانين الشريعة.

هذا الاستطراد في نقل الوقائع التاريخية في عهد ابن تيمية ونقل تجاربه مع التتار يفسر لنا بما فيه الكفاية سبب رجوع شباب جماعات الجهاد إلى آرائه وجعل كتبه من أهم المصادر التي يستمدون منها، ففي مطلع السبعينيات بدأت جماعة أنصار السنة المحمدية بنشر كتب ابن تيمية، وأصبحت هذه الكتب مصدراً للشباب الذين فقدوا الثقة بمجموع التراث الإسلامي والحضارة الغربية السائدة بتأثير من أفكار وكتابات المودودي وسيد قطب، وكفوا عن الاستناد إلى أي شيء إلا القرآن وكتب الحديث، وبعض كتب السلف وفي مقدمتها مؤلفات ابن تيمية التي رأوا فيها نافذة سلفية سليمة! يمكنهم عن طريقها الإطلالة على واقعهم. فقد كان تراث ابن تيمية يدور في جزء كبير منه حول التتار وكيفية التعامل معهم، وكانت الفترة التي عاش فيها ابن تيمية هي المرة الأولى في تاريخ الإسلام التي تحاكم حكام مسلمون فيها إلى مرجعية غير القرآن والشريعة وهي **الياسق**.

كانت هذه الأوضاع قريبة من وضع الدول الحديثة في المجتمعات المسلمة في نظر هؤلاء الشباب، فقد رأوها تحتذي حذو دولة التتار في التحاكم إلى الدساتير والمواثيق، وتنازع الله بحسب رأيهم حق التشريع، وتتبنى المرجعية العلمانية، وتتخذ المواقف الإسلامية ورجال الدين، كأداة لدعم شرعيتها وتبرير علمانيتها[٣٧].

---

(٣٦) انظر: ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل، المصدر السابق نفسه، ج١٤، ص٨.

(٣٧) انظر: مجموعة باحثين، **جماعة الجهاد في مصر** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط١، يناير ٢٠٠٩)، ص٢٩ ـ ٣٠.

وانظر كذلك: باروت، محمد جمال، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**، ص١٩٥ ـ ١٩٦.

وهكذا جعل أصحاب هذا الاتجاه من آراء وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية نصوصاً شرعية وعاملوها كثوابت قطعية خصصوا بها النصوص العامة الواردة في القرآن والسنة حول قتال الكفار، وأسقطوها على الحكام والمجتمعات المعاصرة.

ثالثاً: توضيح ضروري

ربما يخطر ببال القارئ لماذا غضضنا الطرف عن الكلام حول ناشطي الحركات والقوى الجهادية التي نراها في دول مثل فلسطين، يقاومون الاحتلال ويصنفون أنفسهم ـ ومعهم كثيرون من المفكرين المسلمين ـ ضمن المجاهدين والحركات الجهادية.

فعلينا أن نذكر هنا أن هذه الحركات الجهادية إنما تكافح من أجل تحرير أوطانها ومقاومة المحتل الأجنبي الذي احتل أرضها وديارها. هذا النوع من الجهاد وإن حاول الناشطون في ساحته أن ينظروا إليه ويكتبوا كتب ومؤلفات تحرض مخاطبيها على الخوض فيه، إلا أنه في الحقيقة جزء من النضال القديم الذي عرف طوال التاريخ الإسلامي ومارسته أجيال عديدة من أبناء الأمة وقت تعرض جزء من أراضيها للهجوم والاحتلال. فلذلك لا نرى تصنيفه ضمن دراسة التطورات المفهومية التي شهدها الجهاد بدخوله العصر الحاضر منذ بَدَأ الاحتكاك بالعالم الغربي وحتى اليوم، وتحوله إلى مفهوم مركزي في فكر جزء كبير من طلاب التغيير والنهوض بالمجتمعات المسلمة. إنما هو في رأينا يصنف ضمن المقاومة من أجل تحرير الوطن، ومثل ممارسيه مثل ناشطي الحركات التحررية الأخرى في باقي أنحاء العالم الذين يناضلون من أجل تحرير بلادهم، والتخلص من غاصبي أرضهم، وتقرير مصيرهم بحسب إرادتهم. هذه الحركات في العالم الإسلامي أصيلة لأنها استدامة وبلورة مستمرة للروح الإسلامية التي تأبى الظلم والقهر والاحتلال.

الفصل العاشر

التراجع عن جهاد الأنظمة

أولاً: قراءة في المراجعات

بعد هذه الفترة التي فرغنا منها آنفاً انشقت جماعات الجهاد شقين؛ فبسبب تغييرات في الرؤى وأيضاً بسبب متغيرات كثيرة حصلت في الخارطة السياسية الدولية، وأمور جزئية وتفاصيل أخرى، تخلى جزء من هذه الجماعات عن منهج العنف المسلح (الجهاد) وقام بسلسلة من المراجعات حول مفاهيم رئيسة في أيديولوجيتها وعلى رأسها مفهوم الجهاد.

فجاء التراجع عن ممارسة الجهاد (القتال) ضمن ما أطلقوا عليه «سلسلة تصحيح المفاهيم»[1] تعرضوا خلالها لإعادة قراءة المفاهيم المفتاحية التي شكلت منظومتهم الفكرية، وهذه السلسلة تشمل أربعة كتب رئيسة بدأ بعض القيادات الجهادية التاريخية بإعدادها منذ تسعينيات القرن الماضي حتى

---

(١) هذه السلسلة والدراسة التي قدمت هنا عن قضية المراجعات تتعلق بـ«**الجماعة الإسلامية المصرية**»؛ قد اخترناها لكونها أهم نموذج للمنحى التصحيحي الذي اتخذته جماعات الجهاد، نظراً إلى المكانة التي تحتلها هذه الجماعة وأفكارها ورموزها بين سائر جماعات الجهاد. حول تاريخ نشأة هذه الجماعة وتطورات أوضاعها والتعريف بأهم رموزها من البداية حتى المراجعات، انظر: مجموعة باحثين، **الجماعة الإسلامية في مصر** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط١، ٢٠٠٨)، ص١١ ـ ٥٨.

هناك جماعات جهادية أخرى من سائر البلدان العربية بادرت إلى مراجعة أفكارها والمصالحة مع الحكومات من أهمها «**الجماعة الإسلامية المقاتلة بليبيا**». حول تاريخ هذه الجماعة وأهم أنشطتها انظر: أبو مصعب السوري، عمر عبد الحكيم، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، ص٧٥٦ ـ ٧٦٠. وكتاب السوري موجود على موقع «منبر التوحيد والجهاد»، على الرابط: <http://www.tawhed.ws/r?i=ghhncg2x>. تاريخ الزيارة: ٢١/٨/٢٠١٢. وحول مضمون مراجعات هذه الجماعة وملابسات انطلاقتها التي حدثت كذلك في السجون الليبية، انظر: مجموعة كتّاب، **دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس** (بيروت: دار المعرفة، ط١، ٢٠١٠م).

صدرت بإذن رسمي في معرض الكتاب الدولي في القاهرة سنة ٢٠٠٢[٢].

والملاحظ في الجزء المخصص للجهاد وهو كتاب **تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء**، أن هؤلاء لم ينكروا فضل الجهاد ووجوبه؛ حيث يبقى الجهاد «أعظم الأعمال وأزكاها، وهو أيسر الطرق إلى رضوان الله تعالى والجنة»[٣]، ولكنهم تراجعوا عن فكرة كون الجهاد الوسيلة الأفضل لبلوغ المقاصد التي تسعى الحركة لنيلها، وهذه نقلة مهمة؛ إذ بعد أن أصر السابقون كما رأينا على أن الجهاد هو الطريق الوحيد لإقامة الدولة الإسلامية، وصل هؤلاء إلى أن الجهاد لم يعد يؤدي إلى هذه الغاية وما دام كذلك يجب التخلي عنه واستبدال وسائل أخرى به.

فلذلك رأوا ـ بحسب قولهم ـ أنه من واجبهم بعد قناعتهم بعدم جدوى الجهاد، أن يُبصّروا أتباعهم الشباب «أن الجهاد ليس هدفاً في ذاته ولا غاية، إنما هو وسيلة لرفع راية الدين وإعلاء لكلمة الله تعالى، فإذا لم يحقق الجهاد غايته كان ممنوعاً (...) والجهاد مع عدم تحقيق الغاية منه: غلو وتشدد مذموم في الشريعة»[٤].

وعابوا على الذين يرون وجوب الخوض في الجهاد من دون النظر إلى مآلاته والنتائج التي تترتب عليه، واستغربوا فكرة «أن الجهاد فريضة لا تسقط عن المسلم بأي حال من الأحوال!! وأنه من أراد الجنة فعليه بالجهاد». وكان سبب استغرابهم وإنكارهم أن هؤلاء في رأيهم غاب عنهم أن الجهاد لم يعد يوصل إلى الهدف الأسمى الذي هو «إقامة الدين ورفع راية التوحيد»، بل بالعكس يؤدي إلى الفتنة بدل منعها ولا يحقق مقاصده المشروعة، إذاً «هو ممنوع شرعاً وعقلاً!!»[٥].

وحتى يؤصلوا لهذه الفكرة نقلوا أقوالاً لبعض الفقهاء والأصوليين من أمثال الشاطبي والجويني، واستدلوا أيضاً بأقوال ونصوص من كتب شيخ

---

(٢) مجموعة باحثين، رائحة بارود: مراجعات الجماعة الإسلامية في مصر (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط١، ٢٠١٠م)، ص٢٨ ـ ٣٣.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص٤٩.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص٤٩.

(٥) المصدر السابق نفسه، ص٥٠.

الإسلام ابن تيمية إلا أن اللافت في هذه النقول من ابن تيمية، أنها ليست من قبيل أجوبة الاستفتاءات التي عليها تابع المعالجات الظرفية، بل هي في الغالب منها مقولات تأسيسية في أصول الفقه حول تعارض المصالح والمفاسد وتزاحم الحسنات والسيئات(٦)، مؤداها الإذعان لكون الجهاد فرضاً ولكن ما دامت ممارسته لا يتأتى منها الغرض من تشريعه، تسقط فرضيته، لأنه كما جاء عن الشاطبي: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»(٧). وفوق ذلك واستناداً إلى قول ابن تيمية يمكن حتى سقوط الواجب بسبب تصادمه مع مصلحة دنيوية حيث «سقوط الواجب لمصلحة في الدنيا وإباحة المحرم لحاجة في الدنيا، كسقوط الصيام لأجل السفر وسقوط محظورات الإحرام وأركان الصلاة لأجل المرض، فهذا باب آخر يدخل في سعة الدين ورفع الحرج»(٨).

وكما عند من سبقهم، فإن استدعاء التاريخ واستحضار وقائعه موجودان هنا أيضاً. ولكن يبدو أنه يتسم بواقعية أكثر ونظرة لأخذ العبر(٩) بخلاف من سبقهم الذين كان رجوعهم إلى التاريخ من أجل التحريض وشحذ الهمم والبرهنة على حتمية المواجهة ووجوب الصراع.

فالوقائع التاريخية التي نراها هنا اختيرت من بين أشهر المحاولات الانقلابية التي قامت بها فرق وجماعات ثورية ضد السلطة الحاكمة ولكنها باءت بالفشل في أغلبيتها وتسببت في إزهاق أرواح أتباع الجماعة وآخرين ممن تصدوا لها. وأن المراجعين توخوا من وراء ذكرها أن «لا تسفك الدماء

---

(٦) المصدر السابق نفسه، ص٥٢ ـ ٥٥.

(٧) المصدر السابق نفسه، ص٥١.

(٨) المصدر السابق نفسه، ص٥٣.

(٩) يقول مؤلفو كتاب تسليط الأضواء عن هذا: «فرغم أن هذه التجارب التاريخية تتناول زماناً غير زماننا وظروفاً غير ظروفنا ووقائع قد تختلف في بعض جزئياتها أو تتفق في أخرى مع جزئيات واقعنا، ولكن هذه الوقائع تحمل لنا أعظم الدروس وأسمى الخبرات، فالعبرة عظيمة والفائدة جليلة والحكمة باهرة في هذا التاريخ العظيم، وهل هناك أفضل من تاريخنا لكي نأخذ منه العبرة والعظة؟ إنها حكمة السنين تأتينا سهلة سلسة في عدة صفحات، إنها عظة التاريخ الإسلامي لكل جيل بعد هذا الجيل العظيم.. وهؤلاء العظماء من السلف قد جربوا.. وقديماً قال حكماء السلف: سلوا المجرب فقد استطلع الحقيقة ووقف على الدقيقة وعلم ما لم تعلموا». انظر: المصدر السابق نفسه، ص١١٧.

الموحدة الطاهرة دون هدف في مواقع لم تحسب جيداً وفي حوادث لم تدرس بعناية، فلا أرضاً قطعت ولا ظهراً أبقت»[١٠].

ثانياً: أسباب التراجع

وعلى أساس ما سبق يمكننا تحديد عاملين رئيسين لظاهرة المراجعات الفكرية لدى هؤلاء[١١] وهما:

- فشل مشروع تغيير النظام السياسي بالقوة (الجهاد)، وهو الذي تبنوه إثر سلسلة طويلة من عمليات المكافحة لنشاطاتهم من قبل الحكومات التي سببت في اعتقال أو قتل بعض من أهم قادتهم وكوادرهم الوسيطة، وإرغام البعض الآخر منهم على الهروب من البلاد والتواري عن الأنظار، كما تم تقطيع خطوط الاتصال بين الخلايا الباقية، مما أدى إلى شل حركتهم وحرمانهم من أي فرصة للتخطيط والعمل المنظم، فلم يعد في إمكانهم بعد كل هذا إلا توجيه ضربات عشوائية تدل على الضعف أكثر من دلالتها على القوة وإن حمّلت السلطات بعض الخسائر[١٢].

- التطور العميق الذي حدث في تفكير القادة المسجونين نتيجة القراءة، حيث أتاح لهم الهدوء والعزلة الموجودة في السجن وكذلك هامش الحرية الذي تركته لهم السلطات، فرصة واسعة للاطلاع والتأمل والتعمق، بعيداً عن أجواء الكر والفر التي نشأت أفكارهم السابقة فيها، وبمنأى عن فيضان الحماس الذي أغرقهم حين استحوذ عليهم الاعتقاد بأنهم المكلفون بإنقاذ الإسلام، وأنه سيضيع إن لم يقوموا بحمايته. وهذه الحماية فريضة تفرض عليهم اللجوء إلى أي وسيلة ممكنة وعلى رأسها الجهاد (القتال).

وقد أثمرت هذه القراءة والتأمل تغييراً تدريجياً في تفكيرهم، غذّاه ودعمه الإخفاق الشديد الذي واجهوه في ساحة العنف المسلح. يقول أحد

---

(١٠) المصدر السابق نفسه، ص١٢٠.

(١١) انظر: مجموعة باحثين، رائحة بارود: مراجعات الجماعة الإسلامية في مصر، ص٦٤ ـ ٦٥، و٩٩.

(١٢) لتفاصيل جيدة حول هذه النقطة من وجهة نظر الجهاديين أنفسهم، انظر: أبو مصعب السوري، عمر عبد الحكيم، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، ص٨٠١ ـ ٨٠٢.

هؤلاء عن هذه الظروف: «بدأنا نعرف أنفسنا على الحقيقة في السجن، وأسطورة القوة التي كنا نتصورها نحن في أنفسنا خارج السجن، بدأت تسقط كما لو أنك رأيت نفسك كبشر حقيقي»[١٣].

وهكذا شاء القدر أن يخمد في زمن الكهولة شرارة الحريق ـ الذي اندلع في نفوسهم أيام الشباب وأجبرهم على التصرف كمن وقع الحريق في طرف ثوبه ـ في المكان نفسه الذي نشب فيه: «السجن».

---

(١٣) من كلام للدكتور كمال السعيد حبيب ـ أحد قادة الجهاديين ـ في مقابلته مع جريدة المصري اليوم في العدد: ٢٢/١١/٢٠٠٧. انظر المصدر السابق نفسه، ص٦٥.

الفصل الحادي عشر

الجهاد العالمي

تمهيد

بينما اتخذ السابقون من الجهاديين سبيل مراجعة المواقف والمصالحة مع الحكومات وإصدار كتب تفسر موقفهم الرافض للعنف، اختار الجزء الآخر سبيل الجهاد العالمي ومواجهة رأس الحربة في الكفاح مع قوى الشر العالمية، وشكل في ما بينه شبكة عملت على «عولمة الجهاد» وإخراجه من الدائرة الصغيرة (مواجهة الحكومات المحلية) إلى الدائرة الأوسع (مواجهة الصهيونية والصليبية العالمية). ومن الملاحظ هنا أنه لم يحدث في الجهاد تغيير مفهومي كبير بدخوله إلى طور العالمية وانتشاره في كل مكان توجد فيه مصالح الدول الكبرى، بل حافظ على المفهوم الذي اكتسبه عبر المراحل السابقة إلى حد بعيد، ولم تخرج كتابات منظرّي الجهاد العالمي عن كونها مجرد إعادة صياغة للمقولات التي درسناها هنا عن المودودي وسيد قطب وأخيراً الدفعة القوية التي سببها عبد السلام فرج، إذ كانت جل هذه الكتابات تحريضية وليست تأسيسية.

لذلك لن نقف هنا كثيراً عند عرض مقولات هؤلاء وتحليلها، ونكتفي بذكر القدر الذي يثبت ما ذكرناه من أن هذه المقولات بشكل عام تُعتبر إعادة إنتاج لما قيل سابقاً ومعالجة ظرفية لتكييفها مع نوايا أصحابها من دعاة الحرب على العالم. ولذلك سوف يكون تركيزنا بشكل أساس على الإجابة عن كيفية انتقال الجهاديين من جهاد الأنظمة المحلية إلى الجهاد العالمي وفهم أسباب هذا الانتقال.

أولاً: نماذج من نصوص منظري الجهاد العالمي

١ ـ نصوص لأيمن الظواهري[١]

يقول الظواهري في «بيان حكم من لم يحكم بما أنزل الله» (الأنظمة العربية التي يعيب على الإخوان المسلمين السكوت عنها وعدم مواجهتها بالقوة):

«توافرت أدلة الكتاب والسنة وأقوال العلماء من السابقين والمعاصرين على أن تبديل الشريعة الإسلامية بغيرها كفر وبالذات بهذه الصورة الشنيعة التي نراها في بلاد المسلمين الآن. وأن هذه الأنظمة المستبدلة لشرع الله خارجة عن الملة الإسلامية للأسباب الآتية:

أولاً: عدم الحكم بشريعة الله واستبدالها بقوانين مختلطة ملفقة سّماها الشيخ أحمد شاكر (رحمه الله) بـ«الياسق العصري» (. . .)

ثانياً: الاستهزاء بالشريعة:

وهل هناك استهزاء أكبر من أن تؤخر الشريعة، أو يقدم عليها غيرها، أو تجعل ورقة تعرض على هذا الهراء الذي يسمى مجلس الشعب، فيوافق عليها من يوافق، ويعترض من يعترض، ويعتبر هذا هو الطريق الوحيد للحكم بها.

ثالثاً: الحكم بالديقراطية:

وهي ـ كما وصفها أبو الأعلى المودودي (رحمه الله) ـ «حاكمية الجماهير» و«تأليه الإنسان» (. . .)

رابعاً: استحلال الحرمات وتحريم الحلال»[٢].

---

(١) هو طبيب مصري وعضو قديم في تنظيم الجهاد المصري. سجن في مصر قبل مغادرتها في أواخر الثمانينيات. اختير أميراً لتنظيم القاعدة خلفاً لأسامة بن لادن. انظر الصفحة الخاصة بتعريفه على موقع منبر التوحيد والجهاد على الرابط: <http://www.tawhed.ws/a?a=3i806qpo> . تاريخ الزيارة: ٢١/٨/٢٠١٢. وانظر أيضاً:
<http://Arabic.cnn.com/2011/world/6/16/qaeda.zawahiri/index.html>.

(٢) الظواهري، أيمن، **الحصاد المر: الإخوان المسلمين في ستين عاماً** (د.م: مركز الفجر للإعلام، د.ط، د.ت)، ص٢٧ ـ ٢٨.

وينقل بعد هذا أقوالاً لبعض العلماء منهم ابن تيمية وابن كثير وسيد قطب تؤيد قوله.

وعندما يسأل في موضع آخر: «ما هو رأيكم في الديمقراطية؟» يجيب الظواهري: «الديمقراطية مخالفة لعقيدة التوحيد، لأن الديمقراطية تدعو إلى حاكمية الجماهير، ونحن ندعو إلى سيادة الشريعة المبنية على إفراد الحاكمية لله سبحانه، وهذا الذي نقول به هو إجماع علماء المسلمين بلا خلاف (...) والذي يمارس الديمقراطية من المسلمين؛ عليه أن يصحح توحيده ويبرأ من الانحراف الذي هو فيه»[٣].

٢ ـ نصوص لأبي مصعب السوري[٤]

أ ـ نبذة عن الكتاب الذي اقتبسنا منه النصوص

تناول السوري القضايا المتعلقة بالجهاد العالمي بتفصيل أكثر في مؤلفه الضخم (أكثر من ١٥٠٠ صفحة) بعنوان **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**. هذا الكتاب من أهم ما كتب في التنظير للجهاد العالمي وتأتي أهميته من أن السوري لخّص فيه خلاصة تجاربه وخبرته وسط ما يسميه «التيار الجهادي» خلال الفترة ١٩٨٠ ـ ٢٠٠٤، عمل خلالها ميدانياً في مختلف وجوه النشاط والمساهمة فكرياً وأدبياً وعسكرياً وسياسياً وأمنياً، بدءاً من سوريا مروراً بأفغانستان ثم بريطانيا وعودة إلى أفغانستان مرة أخرى.

ولقد تطورت أفكار هذا الكتاب لديه ونضجت عبر أربعة عشر عاماً ـ بحسب ما يقول ـ منذ غزو أمريكا للشرق الأوسط إبان حرب الكويت سنة ١٩٩٠. وخُطّت مسوداته في كابل في عهد الطالبان (١٩٩٧ ـ ٢٠٠١)، عندما

---

(٣) من حوار لأيمن الظواهري مع جريدة **الحياة** في سنة: ١٤١٧هـ، موجود على موقع منبر التوحيد والجهاد على الرابط: <http://www.tawhed.ws/r?i=ghhncg2x> . تاريخ الزيارة: ٢١/ ٨/ ٢٠١٢.

(٤) اسمه الحقيقي هو مصطفى بن عبد القادر بن مصطفى بن حسين بن الشيخ أحمد المُزَيِّكْ الجاكيري الرفاعي، وتُعرف عائلته بـ«ست مريم»، نسبة إلى جدة الأسرة «مريم». ولد في مدينة حلب ودرس الهندسة الميكانيكية في كليتها. بدأ مسيرته الحركية بالالتحاق بتنظيم «الطليعة المقاتلة» الذي أسسه مروان حديد في سوريا لقتال نظام البعث السوري بقيادة حافظ الأسد. انظر الصفحة الخاصة بتعريفه على موقع منبر التوحيد والجهاد على الرابط: <http://www.tawhed.ws/a?a=hqkfgsb2> . تاريخ الزيارة: ٢١/ ٨/ ٢٠١٢.

رجع المؤلف إلى أفغانستان للمرة الثانية. وكُتب في شكله النهائي خلال ثلاث سنوات قضاها مختبئاً مطارداً من قبل الأمريكان بعد غزو أفغانستان والإطاحة بالإمارة التي أسستها الطالبان (٢٠٠١ ـ ٢٠٠٤)[٥].

والكتاب كما يقول عنه المؤلف: «كتب لدلالة الباحثين عن العمل من أجل أداء الفريضة والقيام بالواجب في جهاد أعدائنا من الكفار الغزاة وحلفائهم وأوليائهم من المرتدين والمنافقين. **وبإمكان من أقنعه هذا الكتاب بدعوتنا أن ينضم إليها، من دون حاجة لأن يلاقينا ونلاقيه. وفي ثنايا الكتاب ما يلزمه لكي يكون عضواً كامل العضوية والفاعلية كما سيرى**»[٦].

إذاً، نحن في هذا المؤلف المفصّل والمبسوط أمام حزمة أيديولوجية صممت لتكون بمثابة طريقة تحضير المقاتل المؤمن لما يسمى الجهاد العالمي.

ب ـ مقتطفات من الكتاب حول مفهوم الجهاد

يتساوى مفهوم الجهاد عند السوري مع مفهوم القتال والكفاح المسلح، كما عند من سبقه من المقاتلين الحركيين؛ إذ يقول في تعريف الجهاد: «إن الأصل المتفق عليه كتعريف عام، ينص على أن الجهاد في سبيل الله هو: الجهد المبذول لتكون كلمة الله هي العليا. وهو يعني بإطلاقه القتال في سبيل الله، وبذل النفس والمال في سبيل نصرة دين الله، والدفاع عن المسلمين؛ دينهم ودمهم وعرضهم ومالهم وأرضهم. وعليه فالقائم بهذا العمل ابتغاء وجه الله، ولتكون كلمة الله هي العليا، هو المجاهد في سبيل الله. وإذا اجتمع الرهط أو الجماعة من المسلمين على ذلك فهم (مجاهدون في سبيل الله)»[٧].

وبناءً على ذلك فـ«(الجهاديون) أو (التيار الجهادي) هم الجماعات أو الأفراد الذين حملوا فكرة الجهاد المسلح ضد الحكومات القائمة في بلاد العالم الإسلامي، أو ضد الأعداء الخارجيين، وحملوا فكراً محدداً يقوم

---

(٥) انظر: أبو مصعب السوري، عمر عبد الحكيم، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، ص٦ ـ ٧.

(٦) المصدر السابق نفسه، ص٧. والتسويد في النص من عند الباحث.

(٧) المصدر السابق نفسه، ص٦٨٥.

على مبادئ الحاكمية، وقواعد الولاء والبراء، وأساسيات الفكر الجهادي السياسي الشرعي المعاصر كما هو مفصل ومعروف في أدبياتهم»[8].

ويعرّف بعد ذلك عقيدة هذا التيار في حكم الجهاد؛ حيث يدعي أن أحكام الشريعة والعقل والمنطق والفهم السليم ورؤيتهم لواقع المسلمين بشكل عام تقرر أن الجهاد المسلح هو الحل ويكون فرض عين على كل مسلم في مثل هذا الواقع المأزوم.

ويحاول بعد ذلك قراءة هذا الواقع في ضوء ما تقرره الأدلة الشرعية من أحكام ـ بحسب قوله ـ ويلخصه في خمس نقاط أساسية وهي:

ـ كون بلاد الإسلام اليوم في «حالة احتلال مباشر أو غير مباشر[9] من قبل الأعداء». وادعاء الإجماع! على فرضية جهادهم فرض عين على المسلمين.

ـ كون حكومات بلاد المسلمين اليوم مرتدة كافرة بسبب «تبديلها الشرائع وحكمها بغير ما أنزل الله، وولائها للكفار، وخيانتها لله ورسوله والمؤمنين».

ـ ادعاء الإجماع على فرضية «الخروج على الحاكم إن ارتد عن الإسلام أو كان كافراً».

ـ ادعاء الإجماع على «كفر وردة من تعاون مع الكفار وأعانهم على المسلمين» وبالتالي وجوب قتاله.

ـ تقرير أحكام الشريعة لـ«وجوب أو جواز قتال الصائل على دين المسلمين أو أنفسهم أو أعراضهم أو أموالهم. حتى ولو كان مسلماً»[10].

وبعد محاولة لتبرير هذا الموقف والبرهنة عليه بما سماه «أدلة العقل

---

(٨) المصدر السابق نفسه، ص٦٨٦.

(٩) يعني بالاحتلال المباشر الاحتلال العسكري، ويعني بالاحتلال غير المباشر ما يصفه بـ«أسلوب الاستعمار الحديث (الاقتصادي والسياسي والثقافي)، وتنصيبه لحكومات الردة من أجيال العلمانية أو من التجمعات الخائنة العميلة نائبة عنه في تحقيق أهدافه». انظر المصدر السابق نفسه، ص٦٨٦.

(١٠) انظر المصدر السابق نفسه، ص١٣٤.

والمنطق»، يخلص إلى أن: «حكم الشريعة، ومقتضى أحكام دين الله في واقع المسلمين اليوم، وأزماته الشرعية والدنيوية، تفيد أن الجهاد هو الحل، وأن سبيله الوحيد في قيام المقاومة الإسلامية العالمية المسلحة، وفي المواجهة الشاملة مع أعدائنا المحتلين وحلفائهم المرتدين والمنافقين»[١١].

كان هذا جزءاً من أهم النصوص الواردة في كتاب السوري الذي يؤكد ما ذهبنا إليه من أن مفهوم الجهاد لم يتطور كثيراً بانتقاله من المنظومة السابقة إلى منظومة دعاة الجهاد العالمي. وهناك أجزاء أخرى من هذا الكتاب تؤكد هذا الموضوع من خلال عرض وتحليل كيفية نشأة تيار الجهاد العالمي وتحديداً «تنظيم القاعدة» الذي أسسه أسامة بن لادن. هذا لأن السوري يعتبر مؤرخاً للوقائع والأحداث إلى جانب كونه منظراً حيث يجمع في كتابه بين التنظير والتأريخ[١٢].

يشرح السوري في فقرة أسباب تصنيف تجربة القاعدة ضمن تجارب التيار الجهادي، ومن أهم هذه الأسباب التي تؤيد ضمناً تشابه مفهوم الجهاد عند الاثنين هي:

«ـ المنهج الذي آل إلى تبنيه وإعلانه الشيخ أسامة بن لادن ومعظم أتباعه في آخر المطاف، وهو منهج يمكن اعتباره مستنداً إلى أصول ومبادئ منهج التيار الجهادي.

ـ والأمر الآخر هو أن أكثر كوادر القاعدة ومؤسسيها ومدربيها ورجالها الأساسيين هم من كوادر التيار الجهادي [الذين] التحقوا بالقاعدة عضوياً، أو أنها استندت إليهم في تكون عناصرها.

ـ والأمر الثالث هو أن الشيخ أسامة جعل من مواجهة حكومة آل سعود أحد شطري اتجاهه وأهدافه بالإضافة لمواجهة أمريكا. وهذا من توجهات تنظيمات التيار الجهادي في مواجهة الطغاة من حكام بلاد العالم العربي الإسلامي. حيث اعتبرهم مرتدين عن ملة الإسلام، مستنداً في ذلك إلى أصول عقيدة الحاكمية وعقائد السلفية الجهادية»[١٣].

---

(١١) المصدر السابق نفسه، ص١٩١.

(١٢) انظر مقدمة الكتاب في المصدر السابق نفسه، ص٦ ـ ٧.

(١٣) المصدر السابق نفسه، ص٧٨٧.

وعن المرجعيات الفكرية لهذا التيار الذي يسميه التيار الجهادي يقول: «يعود وضع الأسس الفكرية للتيار الجهادي كما أسلفنا إلى منتصف الستينات، حيث وضع أسسها الشيخ سيد قطب (رحمه الله). ولم تضف مختلف الإضافات التي كتبت في إطار مكتبة الإخوان المسلمين أي جديد عملياً، وكانت مجرد تكرار وتفاسير وإعادة صياغة (. . .) ويمكن تسجيل ما كتب من التفصيلات الفقهية السلفية عند ما طرح فقه الإمام ابن تيميه كأساس للفقه الجهادي على يد تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية في مصر كحلقة فكرية ثانية في أواخر السبعينات. وكان[14] الإضافة الثالثة ما طرحته مكتبة الأفغان العرب أواخر الثمانينات. وكان عملياً تكراراً للفكر القطبي الحركي، والفقه السلفي من تراث المدرسة الوهابية»[15].

وعن الدور الريادي الذي أداه التنظيمان المصريان (الجهاد والجماعة الإسلامية) في ترجمة هذه الأفكار على أرض الواقع في أفغانستان والتأثير العميق الذي تركاه في المقاتلين يقول: «من الأهمية بمكان أن نذكر أن المدرسة الفكرية لتنظيم الجهاد تبقى الأبرز والأهم والأرسخ في هذا القرن الأخير. فقد بدأت بمكتبة سيد قطب (رحمه الله). والتي تضم أساسيات الفكر الجهادي المعاصر. ثم كان لتنظيم الجهاد في مرحلة الجهاد الأفغاني أثناء نشاطه في بيشاور إنتاج أدبي ثر ومهم. (. . .) ولا تأتي أهمية الدور الفكري والمنهجي لتنظيم الجهاد المصري من أهمية مكتبته فقط، وإنما من كونها صارت أساساً فكرياً ومنهجياً لأغلبية التنظيمات والتجمعات ومعظم الأفراد في التيار الجهادي منذ مطلع التسعينات وإلى اليوم. وصار عليها مدار كافة ما كتب فيما بعد من الإنتاج الفكري والإعلامي لمختلف شرائح التيار الجهادي والأفغان العرب. وكذلك لما عرف باسم (السلفية الجهادية) أو غيرها من المدارس الجهادية في العصر الحديث. فجزاهم الله كل خير وتقبل منهم بفضله وكرمه. كما كان للكوادر العسكرية الأولى لتنظيم الجهاد المصري في ساحة الجهاد الأفغاني ومجموعة الكوادر العسكرية والمدربين الأفذاذ الذي [الذين] عملوا في ساحة الجهاد العربي في أفغانستان في شوطه

---

(١٤) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «كانت».

(١٥) المصدر السابق نفسه، ص٧٩٩.

الأول (١٩٨٦ ـ ١٩٩٢) والثاني (١٩٩٦ ـ ٢٠٠١)، دور ترك بصماته الهامة ضمن مجموع الجهود العسكرية والميدانية لكوادر الجهاد العربي في أفغانستان. سواء من خلال ما تركوه من تراث مكتوب في مجلات[١٦] الإعداد العسكري والحركي، أو من خلال الجهود العملية في تدريب الجهاديين من الجنسيات الأخرى والكثير من الكوادر التي تخرجت على أيديهم وأيدي أقرانهم، ومن ثم تابعت العطاء من بعدهم»[١٧].

وعن دور كتاب **الفريضة الغائبة** بالذات يقول: «ولعب كتاب (الفريضة الغائبة) الذي كتبه الشهيد (عبد السلام فرج) (. . .) دوراً هاماً في إعطاء[١٨]، رغم بساطة محتواه وأسلوبه، وصغر حجمه. إلا أن المهم الجديد الذي أضافه للفكر الجهادي، كان طرح فتاوى ابن تيمية في حكام التتار الذين حكموا بلاد الإسلام ومنها الشام لما غزوها وزعموا أنهم مسلمون، رغم أنهم بدلوا الشرائع وحكموا بغير ما أنزل الله. كما طرح مسألة المقارنة بين حكام المسلمين وأعوانهم وجنودهم اليوم، وبين أولئك التتار وفتاوى العلماء في كفرهم ووجوب قتالهم مع من قاتل معهم على من فيهم من الجاهلين والمكرهين، وإسقاط تلك الأحكام على واقع الحكومات العربية، وفي بلاد المسلمين، وعلى جنود شرطتهم واستخباراتهم ورجال أمنهم. وقد وصلت هذه المقارنات إشكالات كبيرة وإجابات على أسئلة ملحه طرحها جهاد الحكومة وأعوانهم»[١٩].

هذا الاستطراد في النقل المباشر لنصوص السوري بدا لنا ضرورياً حتى نفهم بدقة وبالقراءة المباشرة لألفاظه التي تعتبر شهادة مكتوبة، مدى تأثر اتجاه الجهاد العالمي بمن سبقهم من دعاة الجهاد المحلي (ضد الحكومات)، وعدم خروجهم من الإطار الفكري العام الذي وضعه خطاب من سبقهم.

(١٦) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «مجالات».
(١٧) المصدر السابق نفسه، ص٧٣٦ ـ ٧٣٧.
(١٨) هكذا في الأصل، ولعل الصواب هو «العطاء».
(١٩) المصدر السابق نفسه، ص٧١٤.

ثانياً: السلفية الجهادية

هناك مصطلح شاع كثيراً في وسائل الإعلام وأيضاً في كتابات منظري الجهاد العالمي يعبر عن الناشطين في مجال الجهاد العالمي باسم «السلفيين الجهاديين». وربما يظن البعض بناءً على هذا الإطلاق أن للسلفية الجهادية مفهوماً خاصاً للجهاد مختلفاً عن الذي درسناه آنفاً.

ولكن الذي نفهمه من كتابات هؤلاء أنفسهم، أن السلفية الجهادية في الأساس هي وصف للمنهج الذي يتبعه هؤلاء في التأصيل الشرعي (الفقهي) لآرائهم الجهادية، وليس هناك تفاوت في المنظور الجهادي بينهم وبين السابقين، بل الرؤية هي نفسها في جانب الجهاد، وهذا التيار بحسب تعريفهم «يشمل على التنظيمات والجماعات والتجمعات والعلماء والمفكرين والرموز والأفراد الذين تبنوا فكرة الجهاد المسلح ضد الحكومات القائمة في بلاد العالم العربي والإسلامي باعتبارها تمثل أنظمة حكم مرتدة بسبب حكمها بغير ما أنزل الله، وتشريعها من دون الله، وولائها لأعداء الأمة من قوى الكفر المختلفة، كما تبنوا منهاج الجهاد المسلح ضد القوى الاستعمارية الهاجمة على بلاد المسلمين، معتبرين تلك الأنظمة التي أسقطوا شرعيتها وخرجوا عليها حلفاء محاربين للإسلام والمسلمين»[٢٠].

إذاً، إضافة وصف «السلفي» لم يضف شيئاً إلى مفهوم الجهاد، بل أكده من خلال إيجاد أصول له ولمبادئه في كتب ابن تيمية ومحمد ابن عبد الوهاب، وكذلك عبر الآليات التي يتبعها التيار السلفي بشكل عام في التعامل مع النص الشرعي وكيفية فهمه وتفسيره. وهذا تؤكده أقوال منظري هذا الاتجاه، فمثلاً يقول أبو مصعب السوري شارحاً الهوية الفكرية للتيار الجهادي: «فباختصار أشير إلى أمر بالغ الأهمية في فهم الهوية الفكرية للتيار الجهادي المعاصر؛ فقد شكل المنهج الإخواني ذي الطابع السياسي التربوي، والحركية القطبية ذات الطابع المفاصل المتمايز بناءً على مبادئ الحاكمية، البعد السياسي الشرعي والحركي في منهج التفكير في التيار الجهادي المعاصر. كما شكل المنهج السلفي وكثير من مؤثرات الدعوة الوهابية وإنتاجها الفقهي، الأرضية الفقهية والعقدية التي أجابت على أكثر

(٢٠) أبو مصعب السوري، عمر عبد الحكيم، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، ص٦٨١.

المسائل السياسية الشرعية العالقة التي طرحها وأثارها المنهج الجهادي الحركي ودعوته للمواجهة مع الأنظمة الجاهلية الحاكمة في العالم الإسلامي، من قبيل إقامة البرهان الشرعي على كفر الحكام الحاكمين بغير ما أنزل الله الموالين لأعداء المسلمين، ثم تسلسل الأحكام الشرعية تبعاً لذلك من أحكام الخروج عليهم وإسقاط شرعيتهم وقتال أعوانهم إلى غير ذلك من عشرات المسائل الشرعية المتفرعة عن ذلك. . .وهكذا يمكن أن نوجز القول ونلخص البنية الفكرية للتيار الجهادي المعاصر بالمعادلة التالية:

أساسيات من فكر الإخوان المسلمين + المنهج الحركي للشهيد سيد قطب + الفقه السياسي الشرعي للإمام ابن تيمية والمدرسة السلفية + التراث الفقهي العقدي للدعوة الوهابية المنهج السياسي الشرعي الحركي للتيار الجهادي»[٢١].

وهكذا يؤكد لنا هذا العرض لنصوص منظري الجهاد العالمي أن مفهوم الجهاد بدخوله في هذه المنظومة المفاهيمية الجديدة قد حافظ على أهم عناصره التي اكتسبها من عند من سبقهم من منظري جهاد الأنظمة، ولم يزل وسيلة أساسية لتغيير أنظمة الحكم وبناء الدولة الإسلامية التي سوف تطبق الشريعة. والتغيير الذي حصل لم يكن في أصل المفهوم كما أكدت لنا النصوص، بل الذي تغير هو أسلوب مواصلة الجهاد (المواجهة المسلحة)،

---

(٢١) أبو مصعب السوري، عمر عبد الحكيم، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، ص٦٩٣.

وهناك تعريف قريب من هذا لأبي محمد المقدسي المنظر الآخر لهذا التيار الذي يدير موقع «منبر التوحيد والجهاد» الإلكتروني المتخصص في نشر فكره هو وآخرون من رفاق دربه من كبار المنظرين. يقول المقدسي عندما يسأل في حوار عن هوية التيار السلفي الجهادي: «أحب أن أنوه بأننا لم نتسمّ بهذا الاسم، وإنما نعتنا به من سمّانا به من الناس لتمسكنا بما كان عليه السلف الصالح من الاعتقاد والعمل والجهاد. فالسلفية الجهادية تيار يجمع بين الدعوة إلى التوحيد بشموليته والجهاد لأجل ذلك في آن واحد. أو قل هو تيار يسعى لتحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت. فهذه هي هوية التيار السلفي الجهادي». انظر صفحة هذا الحوار على الموقع المذكور على الرابط: <http://www.tawhed.ws/r?i=j37307wg>. تاريخ الزيارة: ٢٢/٠٨/٢٠١٢.

ويقول منظر آخر وهو صادق الكرخي: «أمام هذه المناهج والعقائد المختلفة، المتناحرة فيما بينها، يقف المسلم حائراً؛ أي تلك الطرق يسلك؟! وإلى أي تلك المناهج ينتمي؟! والجواب على هذا السؤال: التحق بالركب، واسلك سبيل السلفية الجهادية! ولتكن سلفي العقيدة، جهادي المنهج. وهو منهج السلف (ﷺ) أيضاً». انظر الرابط: <http://www.tawhed.ws/r?i=whr6miky>، على الموقع نفسه. تاريخ الزيارة: ٢٢/٠٨/٢٠١٢.

والسؤال الذي استجد هو من أين وبمن نبدأ الجهاد أولاً حتى نختصر طريق إسقاط الأنظمة المرتدة وبناء النظام الإسلامي المطبق لشرع الله.

ثالثاً: كيف ولماذا أصبح الجهاد عالمياً؟

حتى نفهم بدقة حيثيات تحول جماعات الجهاد من الجهاد المحلي إلى الجهاد العالمي، من الضروري أن نقف عند محطة مهمة مر بها الجهاد في طريقه ليتحول من الطور المحلي إلى الطور العالمي، ونسترجع الذاكرة إلى أيام الحرب الأفغانية في بداية ثمانينيات القرن المنصرم. أصبحت أفغانستان إثر انقلاب عسكري قاده ضباط شيوعيون وأطاح بالحكم الجمهوري الموالي للغرب، جزءاً من المعسكر الشيوعي. كان في أفغانستان صراع فعلي بين المثقفين والنخب الإسلامية وأخرى شيوعية أيام الحكم الجمهوري للجنرال أيوب خان، وبوصول الشيوعيين إلى الحكم بلغت الخلافات والمنافسات ذروتها بحيث أصبح وجود الكيان الشيوعي في أفغانستان في خطر، وكعادة السوفيات وقتها حماية الدول التابعة لها بالتدخل العسكري المباشر والاحتلال، وبطلب من الحكومة الأفغانية، دخلت قوات الجيش الأحمر إلى أفغانستان في سنة ١٩٧٩ بذريعة حماية النظام القائم. وتحول الصراع إثر ذلك إلى مناوشات عسكرية، وفي فترة وجيزة أصبحت هناك حرب حقيقية بين الجيش الروسي ومجموعات المقاومة التي شكلها الإسلاميون الأفغان من مختلف الأطياف. كان هذا في وقت كانت الحرب الباردة[٢٢] بين الكتلة

---

(٢٢) الحرب الباردة هي مصطلح يستخدم لوصف حالة الصراع والتوتر والتنافس التي كانت توجد بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي (يو اس اس ار) وحلفائهم من الفترة في منتصف الأربعينيات حتى أوائل التسعينيات.

خلال هذه الفترة، ظهرت الندية بين القوتين العظيمتين خلال التحالفات العسكرية والدعاية وتطوير الأسلحة والتقدم الصناعي وتطوير التكنولوجيا والتسابق الفضائي. لقد اشتركت القوتان في إنفاق كبير على الدفاع العسكري والترسانات النووية وحروب غير مباشرة ـ باستخدام وسيط.

في ظل غياب حرب معلنة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي قامت القوتان بالاشتراك في عمليات بناء عسكرية وصراعات سياسية من أجل المساندة. على الرغم من أن الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي كانتا حليفتين ضد قوات المحور إلا أن القوتين اختلفتا في كيفية إدارة ما بعد الحرب وإعادة بناء العالم. خلال السنوات التالية للحرب انتشرت الحرب الباردة خارج أوروبا إلى كل مكان في العالم. حيث سعت الولايات المتحدة إلى سياسات المحاصرة والاستئصال للشيوعية وحشد الحلفاء خاصة في أوروبا الغربية والشرق الأوسط. خلال هذه الأثناء، دعم الاتحاد السوفياتي =

الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية والكتلة الشرقية[٢٣] بقيادة الاتحاد السوفياتي من جهة أخرى طاحنة وساخنة. وأعطى دخول الروس إلى أفغانستان فرصة ذهبية للأمريكان وحلفائهم الذين كانوا قد اكتووا لتوهم بنار السوفيات في حرب فيتنام[٢٤]، حتى يتصدوا للدب الروسي ويكسروا ظهره

= الحركات الشيوعية حول العالم خاصة في أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية ودول جنوب شرق آسيا.

صاحبت فترة الحرب الباردة عدة أزمات دولية مثل أزمة حصار برلين ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ والحرب الكورية ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣ وأزمة برلين عام ١٩٦١ وحرب فيتنام ١٩٥٦ ـ ١٩٧٥ والغزو السوفياتي لأفغانستان وخاصة أزمة الصواريخ الكوبية ١٩٦٢ عندها شعر العالم أنه على حافة الانجراف إلى الحرب العالمية الثالثة. وحدثت آخر أزمة خلال تدريبات قوات الناتو ١٩٨٣. شهدت الحرب الباردة أيضاً فترات من التهدئة عندما كانت القوتان تسعيان إلى التهدئة، كما تم تجنب المواجهات العسكرية المباشرة لأن حدوثها كان سيؤدي إلى دمار محتم لكلا الفريقين بسبب الأسلحة النووية.

اقتربت الحرب الباردة من نهايتها في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات. بوصول الرئيس الأمريكي رونالد ريغان إلى السلطة ضاعفت الولايات المتحدة ضغوطها السياسية والعسكرية والاقتصادية على الاتحاد السوفياتي. في النصف الثاني من الثمانينيات، قدم القائد الجديد للاتحاد السوفياتي ميخائيل غورباتشوف مبادرتي بيريستوريكا (الإصلاحات الاقتصادية)، وخلال سنوات (مبادرة اتباع سياسات أكثر شفافية وصراحة). ثم انهار الاتحاد السوفياتي عام ١٩٩١ تاركاً الولايات المتحدة القوة العظمى الوحيدة في عالم أحادي القطب.

(٢٣) الكتلة الشرقية هو مصطلح أطلق خلال الحرب الباردة على الاتحاد السوفياتي والبلدان التي إما كانت تحت سيطرتها أو كانت من حلفائها في أوروبا الشرقية والوسطى، وهي: بلغاريا وتشيكوسلوفاكيا وألمانيا الشرقية والمجر وبولندا ورومانيا وألبانيا (حتى أوائل الستينيات).

(٢٤) حرب فيتنام أو الحرب الهندوصينية الثانية كانت نزاعاً بين جمهورية فيتنام الديمقراطية (فيتنام الشمالية)، متحالفة مع جبهة التحرير الوطنية، ضد جمهورية فيتنام (فيتنام الجنوبية) مع حلفائها (وكانت الولايات المتحدة الأمريكية إحداهم) بين ١٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٦ و١٧ حزيران/ يونيو ١٩٧٥.

في عام ١٩٥٧، بدأت قوات الفيت في الجنوب في التمرد على حكومة ديم. وقد عُرف هؤلاء بالفيت كونغ. وفي عام ١٩٥٩، أعلنت فيتنام الشمالية تأييدها لهذه الفئة وأمرتها بشن كفاح شامل ضد حكومتها. وفي عام ١٩٦٠، شكل الثوار جبهة التحرير الوطنية التي أوكلت إليها مهمة قيادة الثورة. ورويداً رويداً تشعبت الحرب وازدادت ضراوة، ففي الخمسينيات كانت الولايات المتحدة قد شرعت في إرسال مستشارين مدنيين وعسكريين إلى فيتنام الجنوبية. وبحلول عام ١٩٦٥، بدأت في إرسال قوات عسكرية إلى فيتنام الشمالية وشن غارات عليها. واستمر التورط الأمريكي في هذه الحرب حتى عام ١٩٧٣، علماً بأن الصين والاتحاد السوفياتي كانا يمدان فيتنام الشمالية والفيت كونغ بالأسلحة والإمدادات.

كانت الولايات المتحدة وكوريا الجنوبية وتايلند وأستراليا ونيوزيلندا والفيليبين متحالفة مع فيتنام الجنوبية، بينما تحالف الاتحاد السوفياتي والصين مع فيتنام الشمالية. انتهى الغزو الأمريكي في ١٧ حزيران/ يونيو ١٩٧٥ باتحاد فيتنام الشمالية والجنوبية.

جعلت الحرب لفيتنام الشمالية نفوذاً في جنوب شرقي آسيا، وساعدتها في تشكيل حكومات شيوعية في لاوس وكمبوديا في عام ١٩٧٥. وفي عام ١٩٧٦، استطاعت أن توحّد شمالي وجنوبي فيتنام في دولة فيتنامية واحدة، وأعادت فيتنام ببطء بناء اقتصادها، واستأنفت بعض العلاقات =

مرة وللأبد على أرض أفغانستان[٢٥].

وهكذا خرجت الحرب الأفغانية من كونها مجرد مواجهة بين جيش محتل وحكومة عميلة وبين مجموعات من قوى المقاومة تشكلت بهدف إخراج الغزاة وإسقاط حلفائهم المحليين، إلى صراع أكثر تعقيداً وضراوة ودموية بين أطراف محلية وإقليمية ودولية عديدة، حاول كل طرف فيها أن يستخدم كل ما بوسعه من الوسائل ويجند أكبر قدر من الجيوش والمعدات. ومن هنا انجرت الأنظمة المحلية ودول الجوار أيضاً إلى المعركة. وكان من أجدر أنواع السلاح الذي استخدمه أعداء السوفيات وأنجحها سلاح الإعلام والدعاية، فقد نجحوا بواسطة هذا السلاح في تصوير الحرب الأفغانية على أنها حرب بين الإسلام المتمثل في المقاتلين الأفغان الإسلاميين والكفر المتمثل في النظام السوفياتي الذي لا يؤمن بوجود الإله، ويعمل على محو ذكر الله من على وجه الأرض بإقامة الأنظمة الموالية له في بلاد المسلمين وحمايتها.

نفخ هذا التصوير روحاً جديدة في المجتمعات المسلمة التي أخذت تشعر بنوع من الانتعاش إثر سلسلة من الأحداث المتزامنة ومن بينها نجاح الثورة الإيرانية التي تصدرها رجال الدين وغطوها بستار الإسلامية، ونودي في البلاد المسلمة أن «يا خيل الله اركبي»، فأخذ المسلمون من كل حدب وصوب ينحدرون إلى أفغانستان ومعهم المال والسلاح، حماية لدينهم ونصرة لإخوانهم ونكاية بعدوهم، وباختصار: «جهاداً في سبيل ربهم».

كان وجود المال والعتاد والقوة البشرية المسلمة المتعددة الجنسية وخاصة العربية، ضرورية في دفع عجلة الحرب وقلب الموازين لصالح الأمريكان وحلفائهم إلى أمد خروج السوفيات وكسر شوكتهم[٢٦]. وهكذا

= مع الغرب. كانت لحرب فيتنام آثار بعيدة المدى في الولايات المتحدة. فهي الحرب الخارجية الأولى التي فشلت الولايات المتحدة في أن تحقق فيها أهدافها، وما زال الأمريكيون إلى اليوم منقسمين بسبب القضايا الرئيسة للحرب، وعما إذا كان يجب على بلدهم أن تتورط فيها أم لا.

(٢٥) حول الغزو السوفياتي لأفغانستان وملابساته انظر:

Collinse, Joseph J, *Understanding War in Afghanistan* (Washington D. C: National Defense University Press, 2011), pp25-32.

(٢٦) انظر: عطوان، عبد الباري، **القاعدة: التنظيم السري** (بيروت: دار الساقي، ط١، ٢٠٠٧م)، ص٥١.

أصبحت أرض أفغانستان ملتقى طلاب الجهاد والشهادة من مختلف الجنسيات والمدارس الفكرية، وخاصة المقاتلين العرب الذين جاؤوا بمعنويات عالية وأيضاً بخلفية عسكرية محلية وماضٍ قتالي حافل داخل مجتمعاتهم الأم. ودخل هؤلاء المقاتلون بفعل تحولات الساحة الأفغانية، إلى خارطة الصراع بين المعسكريْن (الكتلتيْن)، وأصبحوا جزءاً منها، ولم يروا هم أنفسهم كذلك بأساً في عدّ أنفسهم طرفاً ثالثاً في المعادلات الدولية عندما وضعت الحرب أوزارها!

كانت أفغانستان إذاً، منصة ذات طابع عالمي ممتاز، تَطَلّع من اعتلاها ممن عُرفوا لاحقاً بـ«الأفغان العرب»[٢٧] إلى سماء العالم الأكبر والأوسع بكثير من سماء البلد الواحد[٢٨]، وهذا في رأينا ساعدهم في ما بعد في التفكير في إقامة النظام الإسلامي العالمي مكان قوى الشر العالمي، وإدارة العالم بأكمله مكان القوى الصليبية والصهيونية الشريرة التي قهرت شعوب العالم واستعمرتها منذ عدة قرون بحسب رؤيتهم، وإقامة الخلافة الإسلامية بتوحيد الإمارات الإسلامية التي ستبنى هنا وهناك.

كان هذا الحشد لمجموعات غفيرة من المقاتلين الوافدين بحاجة إلى التوعية والشحن المعنوي بجانب العتاد العسكري حتى يتهيؤوا للتصدي والمواجهة. وجاء المدد من ثنايا كتب المودودي وسيد قطب وما كتبه بعض قادة الجهاديين إلى ذلك الوقت من الرسائل والبيانات على هامش كتب هذيْن المفكرين. وعلينا أن لا ننسى أيضاً الدور الذي أداه القائد الفلسطيني الفذّ عبد الله عزام بحضوره الشخصي وكتاباته وخطبه في توعية الجموع المحتشدة من المقاتلين؛ إذ إنه أدى بكتاباته وآرائه دور الوسيط بين ما أودعه المودودي وسيد قطب في الكتب وما كان ضرورياً للعمل في الساحة، وحوّل كل ذلك

---

(٢٧) لدراسة جيدة حول الأفغان العرب، وكيفية نشأتهم وأبرز الملامح الفكرية لديهم والتحولات التي حدثت لهم، انظر: مجموعة باحثين، **القاعدة: ١ ـ التشكل** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط١، ٢٠٠٨م)، ص٣٩ ـ ٦٦.

(٢٨) يعد أبو مصعب السوري تجربة الحرب الأفغاني أكبر مكسب لما يسميه بالتيار الجهادي، حيث أدى مشاركة هذا التيار في تلك التجربة إلى عولمته فكرياً وحركياً، ووفر لأفراده فرصة تبادل الفكر والخبرات، والتعارف بين كوادره من البلاد المختلفة، ثم انتشار هذه التجارب في الدول المختلفة حول العالم. انظر: أبو مصعب السوري، عمر عبد الحكيم، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، ص٧٠٣.

الإرث الخام إلى وجبة جاهزة تغذّي المقاتل في الميدان، وكان رجل المرحلة الذي استطاع أن يقرأ المشهد بعين الناشط الإسلامي ويفسره لمن حوله ويقول لهم ما العمل.

انتهت الحرب الأفغانية مع نهاية الثمانينيات وخرج الجيش الأحمر منكسراً ومهزوماً وما لبث أن انهار الاتحاد السوفياتي بعد سنوات من التآكل وسلسلة من الإصلاحات الجذرية التي أحدثها قادته. وقُرئ انهيار السوفيات ومعظم أقماره في الكتلة الشرقية، من قبل كثير من المراقبين ومنهم الحركات الإسلامية الناشطة وفي مقدمة الجميع «الأفغان العرب» الملتفين حول الشيخ عزام، في ضوء الهزيمة في أفغانستان، واستنتجوا أن الضربة التي وجهوها إليه في الحرب، كانت هي القاضية.

تسارعت الأحداث وتتابعت الوقائع بعد خروج السوفيات من أفغانستان وبدأ المشهد الأفغاني بالتغيير السريع. وبسقوط الكتلة الشرقية بدأ العالم أيضاً بتغيير سريع، والخارطة التي قلنا إن الجهاديين كانوا جزءاً فاعلاً فيها أيضاً تغيرت، وكان على الجميع أن يجدوا مكانهم في رقعة الشطرنج الجديدة. هنا حدث حادث درامي! إذ بغياب السوفيات من المشهد غاب منظّر الأفغان العرب وأبوهم الروحي[٢٩] أيضاً في حادث اغتيال وضع عن عاتقه هموم سنوات طويلة من التشريد والنضال في رحلة بدأت من فلسطين وانتهت في بيشاور في باكستان، وأصبح الجهاديون بغياب عزام من دون منظّر قيادي لديه روح المبادرة والبت الناجز لمواجهة الصعاب. ولم تعد أفغانستان وباكستان مكانيْن آمنيْن ومضيافيْن للأفغان العرب، وكان عليهم في نهاية الحرب أن يرحلوا؛ ولكن إلى أين؟

١ ـ حرب البوسنة

قرر بعض الرجوع إلى بلدانهم التي أتوا منها آملين أن يستقبلوا كأبطال مجاهدين، ولكن الذي حصل لمعظمهم كان العكس؛ حيث انتهى أمرهم إلى غياهب السجون بعد الاعتقال في المطارات، واستقبلوا في غرف

---

(٢٩) حول خلفية العلاقة المعنوية بين بن لادن وعزام، انظر: عطوان، عبد الباري، **القاعدة: التنظيم السري**، ص٥٠.

الاستجواب على مائدة التعذيب بمختلف أنواعه! كانت نهاية هؤلاء درساً للباقين، فقرر قسم منهم أن ينتشروا في مختلف بلدان العالم من أوروبا إلى أفريقيا إلى جنوب شرقي آسيا وإلى أي مكان آخر يؤويهم ويكون لهم ملاذاً آمناً، حاملين معهم كل هذه التجارب القتالية والدروس الفكرية والرؤية الكونية التي تكونت لديهم طيلة عقد الحرب الأفغانية. وأصر قسم ثالث على البقاء في حالة القتال والاستعداد للمواجهة، فلاحت لهم الفرصة المواتية بقيام الحروب في البلاد المتحررة من سطوة السوفيات وحلفائهم من البلقان إلى الشيشان إلى آسيا الوسطى. سافر هؤلاء إلى هذه المناطق والتحقوا بقوى المقاومة المحلية حاملين أيضاً تلك الدروس المختلفة التي تعلموها في أفغانستان وشكلت نظام تفكيرهم ورؤيتهم للعالم من حولهم، على أمل أن يكرروا تجربة أفغانستان ويحرروا تلك البلاد أيضاً. ولكن تجربتهم هذه لم يكتب لها النجاح؛ حيث رفضوا وطردوا من هذه البلاد ولم يجدوا فرصة لأداء دور في هذه القضايا المستجدة(٣٠).

وهكذا أصبحت القوى الجهادية وخاصة القوة الرئيسة فيهم وهم الأفغان العرب الذين كانوا يوماً ما قوة فاعلة في الساحة، مجموعة من المرفوضين من قبل أنظمة بلادهم والقوى الدولية التي ناصرتهم في حربهم ضد السوفيات. وهذه كانت مرحلة جديدة وبحاجة إلى قراءة جديدة وتفسير وتحليل جديدين حتى يعرف هؤلاء أين مكانهم وماذا عليهم أن يفعلوا. ولكن ما أصعب هذا بغياب من لديه قدرة التنظير والتحليل.

٢ ـ الملاحقات الأمنية والعودة إلى أفغانستان في عهد طالبان

بينما كان المجاهدون يعانون الأزمة الفكرية والفراغ الأيديولوجي المرتبط بالمرحلة الجديدة، بدأت الملاحقات الأمنية ضدهم وغدوا مرة أخرى عرضة للمطاردة والاعتقال ليس في بلادهم فقط وإنما في معظم بلاد العالم؛ فقبل هذه الفترة ولعقود متتالية، كان المقاتلون يهربون من بلد إلى آخر مجاور أو غير مجاور ويختفون فيه حتى يجدوا مخرجاً أو كانوا في بعض الأحيان يستمرون في النضال من المهجر ويبنون معسكرات هناك،

(٣٠) انظر: Kepel, Gilles, *Jihad: The Trail of Political Islam*, pp237-253.

مستغلين حالة العداء القائمة بين الدول. ولكن ضاق بهم الفضاء هذه المرة في كل العالم وواجهوا المضايقات الأمنية في ملاذاتهم بسبب الاستنفار الدولي وتوقيع اتفاقيات التنسيق الأمني بين الدول المختلفة.

وفي هذه الأثناء ظهرت حركة طالبان في أفغانستان، وخلال سنتين استطاعت أن تستولي على معظم الأراضي الأفغانية وأن تخرجها من أيدي المجموعات المسلحة المتعددة التي قلنا إنها تشكلت مع بداية الاحتلال الروسي لأفغانستان، وكانت تسمى التنظيمات الجهادية أو المجاهدين باختصار. سيطرت طالبان على معظم الولايات بما فيها العاصمة وأصبحت حاكمة أفغانستان الجديدة بعد حرب أهلية شهدتها البلاد إثر الإطاحة بالنظام الشيوعي، وأعلنت قيام «الإمارة الإسلامية» الحاكمة بـ«الشريعة». رحبت طالبان بمن أراد أن يهاجر إلى «دار الإسلام الوليدة» ويعيش في ظل إمارتها ويستمتع بـ«نظام إسلامي مطبق للشريعة»، واستقبلت كثيراً من المجاهدين الفارين بدينهم وعوائلهم بترحاب، ومن هنا رجع كثيرون من الأفغان العرب مرة أخرى إلى أفغانستان. وكان من بين هؤلاء العائدين إلى أفغانستان المليونير السعودي المعارض الذي كان مطارَداً أيضاً من قبل السلطات السعودية التي سحبت جنسيته، أسامة بن لادن.

٣ ـ الشيخ أسامة بن لادن

لا يمكن الحديث عن مرحلة الجهاد العالمي من دون دراسة دور الشيخ أسامة بن لادن كقائد لمرحلة الجهاد العالمي، والذي لا خلاف على أنه الرمز الذي استطاع توجيه المحاولات الجهادية صوب أمريكا، واجتمع حوله جميع من تحولوا من جهاد العدو القريب إلى جهاد العدو البعيد[٣١].

---

(٣١) كان عبد الباري عطوان من أوائل من انتبهوا إلى أهمية دور الشيخ أسامة بن لادن، وفي وقت مبكر في سنة ١٩٩٦ وقبل أن يشتهر بن لادن في الإعلام الغربي وتطلبه أمريكا، ذهب إلى أفغانستان بدعوة من الشيخ، وزاره في جبال طورا بورا، وقضى معه ثلاثة أيام، ونام معه في كهف واحد في أعالي الجبال. كتب عطوان بعد رجوعه من أفغانستان كتاباً حول حياة بن لادن وكفاحه. يعد هذا الكتاب من أهم المصادر التي كتبت حول سيرة ومسيرة أسامة بن لادن. انظر: عطوان، عبد الباري، **القاعدة: التنظيم السري**، ص١٨.

والرجل الثاني الذي كتب عن بن لادن ويعتبر ما كتبه شهادة من شخص حاضر في الأحداث هو أبو مصعب السوري الذي كان مستشاراً لبن لادن؛ لذلك اعتمد الباحث في سرد حياة بن لادن وبيان سيرته على ما كتبه هذان الشخصان بشكل رئيس.

بدأ الشيخ أسامة بن لادن رحلته النضالية في سنة ١٩٨٢ حين سافر لأول مرة إلى باكستان بتنسيق مع أستاذه الدكتور عبد الله عزام الذي كان أستاذاً للدراسات الإسلامية في السعودية في الفترة التي سبقت الحرب الأفغانية. لم يكن أسامة بن لادن طالباً في كلية الشريعة بل درس إدارة الأعمال، ولكنه أخذ المواد الإسلامية التي كان يدرّسها عزام كمقرر دراسي بحسب نظام الجامعة. ولكن يبدو أن العلاقة بين الاثنين تخطت حدود المحاضرات الفصلية وتحولت إلى تلقي الرؤية وانتقال ثقافة ما يعرف بالإسلام السياسي من قبل عزام الذي كان له باع طويل في ذلك إلى الشيخ أسامة.

سافر أسامة بعد ذلك إلى باكستان وأفغانستان عدة مرات أخرى وكوّن علاقات وطيدة مع الباكستانيين وقادة المقاومة الأفغانية، وبدأ يتحرك بين السعودية وباكستان وحتى داخل أفغانستان ويجمع التبرعات والمعدات اللوجستية ويذهب بها إلى ساحة القتال الأفغاني. وبنشاطاته وتحركاته وخطبه وعلاقاته في الدول الثلاث، كسب الشاب أسامة سمعة وشهرة وأسّس مكتباً في بيشاور يدعى «بيت الأنصار». كان الشيخ أسامة ينظم بعضاً من العرب القادمين للقتال ويوزعهم على معسكرات التدريب التابعة للتنظيمات الأفغانية، ولكن نشاطه تحول شيئاً فشيئاً من مجرد الدعم اللوجستي للجبهات وإمداد التنظيمات الأفغانية بالمال والقوة البشرية، إلى المشاركة الفعلية في القتال والحضور في الجبهات وكذلك تأسيس معسكر تدريبي خاص له وأيضاً إعداد «قاعدة» لأسماء المجاهدين العرب وتسجيل بياناتهم وتنظيمها.

ومن هنا تعرف الشيخ أسامة إلى زمرة من المقاتلين القادمين من مصر وعلى رأسهم أيمن الظواهري وأبي حفص المصري، ولم يقتصر التعارف على الأمور السطحية بل اطلع الشيخ أسامة من خلاله على تجربة هؤلاء وتصورهم للجهاد والحكومة الإسلامية، وحال الأنظمة العربية القائمة ورأي الإسلام فيها من وجوب محاربتها وإسقاطها من أجل إقامة النظام الإسلامي وكل ما له علاقة بذلك مما كان القادمون من مصر يتدارسونه ويتناقلونه.

انسحبت قوات السوفيات وانفض المقاتلون ورجع الشيخ أسامة إلى بلده، هنا حصل معه شيء مماثل لما حصل مع العائدين من أفغانستان في

معظم البلاد العربية من المضايقات والملاحقات. ففي وقت اغتيل أستاذه ورفيق دربه عبد الله عزام في بيشاور، وُضع الشيخ أسامة في بلده تحت المراقبة وحُددت إقامته وصودر جواز سفره. كان الشيخ أسامة يحاول فهم أسباب ما آل إليه أمره؛ إذ كان قبل هذا يستقبل مكرماً معززاً من قبل الأشخاص أنفسهم ويرون فيه مجاهداً مضحياً بماله ونفسه في سبيل الأمة وكان هو يراهم من ناحيته قادة الأمة ويحسن الظن بما يرى منهم من الوقوف مع المجاهدين ومناصرة قضايا الأمة، وكان يقدّر لهم وقوفهم مع الشعب الأفغاني وصرف المليارات.

بينما كان الشيخ أسامة يفكر في سبب إدارة الحكومة ظهرها له، حدث أمر مهم أثّر بشكل عميق في نفس الشيخ وغير رأيه في حكام بلده بشكل جذري، وكذلك غيّر رؤيته لمسار الأحداث في الشرق الأوسط وفي العالم أجمع وحوّله من مجرد معارض لبعض السياسات إلى مناوئ للدولة بأسرها ناقم عليها، كان هذا الحدث الجلل هو غزو العراق للكويت وطلب الحكومة السعودية من الولايات المتحدة الأمريكية التدخل وإرسال قواتها إلى الخليج حماية للمملكة وباقي دول الخليج من الاجتياح العراقي المرتقب. كان الشيخ أسامة قد حذر من احتمال غزو صدام للكويت وتكلم في ذلك، وبحدوث الغزو اقترح على السلطات السعودية الاستعانة به من أجل تكوين جيش من المقاتلين المسلمين الذين قاتلوا في أفغانستان حتى يصدوا العدوان العراقي ويتصدوا له، ولكن لم يُحمل اقتراحه محمل الجد ولم يؤخذ في الاعتبار.

كان دخول الأمريكان إلى السعودية بطلب من الحكومة بالنسبة إلى الشيخ أسامة تكراراً دراماتيكياً لتجربة دخول السوفيات إلى أفغانستان بطلب من حكومتها وبالذريعة نفسها. كان وجود القوات الأمريكية على الأراضي السعودية بحسب رأيه احتلالاً لأرض الإسلام تماماً مثلما كان دخول السوفيات إلى أفغانستان، وانتهاكاً لسيادة المسلمين على أراضيهم، وتسليطاً للكفار على المسلمين، وفوق كل ذلك تمكيناً لهم ـ بعد أن طهر الله أرض الحرمين من وجودهم في صدر الإسلام ـ بأن يرجعوا إليها ويدنسوا أقدس مكان في العالم بوجودهم القذر النجس؛ فتنجيس الحرم وانتهاك حرمته وتدنيس ترابه ليس بوجود النصارى المشركين وحده بل معهم الأسلحة

والمعدات التي تمكنهم في البقاء والاستمرار في العدوان والاحتلال المباشر، لم يكن هذا بأمر هين على واحد مثل الشيخ أسامة، وبهذا يئس من الحكومة السعودية نهائياً وكذلك من المشايخ الذين برروا وجود المشركين على أرض الحرم بفتاواهم، وربما تذكر حينئذ كلام رفاقه المصريين حول الحكام وفسادهم وكفرهم ووجوب الخروج على طاعتهم والسعي في استبدال الحكم الإسلامي بحكمهم.

استطاع الشيخ أسامة أن يخرج من بلده مرة أخرى وللأبد حاملاً في نفسه الكراهية والضغينة للقائمين على الحكم، واستقر هذه المرة في السودان بعد السفر إلى باكستان وإقامة قصيرة في أفغانستان التي كانت تحترق في دوامة الحرب الأهلية بين التنظيمات المتصارعة؛ حيث لم ينجح في محاولة الصلح ولمّ الشمل بين قادتها.

بعد إقامة دامت بضع سنوات في السودان اضطر الشيخ أسامة ومن كان معه أو لحق به خلال هذه السنوات إلى مغادرة السودان والرجوع مرة أخرى إلى أفغانستان مع كثير من المقاتلين السابقين المنتشرين حول العالم، الذين وضعتهم أجهزة مكافحة الإرهاب على قائمة المطلوبين.

تبقى قضية ضلوع الشيخ أسامة في التفجيرات التي حصلت في السعودية أيام تواجده في السودان أو تخطيطه للهجمات ضد القوات الأمريكية في السعودية واليمن والصومال، أو دعم محاولة اغتيال الرئيس المصري في إثيوبيا، موضع جدل[٣٢] ولا يعنينا التعرض لمناقشة ذلك هنا؛ إذ سواء مارس الشيخ أسامة نشاطاً عسكرياً في تلك الفترة أم اقتصر نشاطه على الجانب السياسي بتأسيس «لجنة الشورى والإصلاح»[٣٣]، وإصدار الخطابات والبيانات، اضطر في النهاية بعد نجاته من عدة محاولات اغتيال وأيضاً

(٣٢) ناقش عطوان اتهام بن لادن بالضلوع في تلك الأعمال بالتفصيل عند عرضه لأسباب خروج بن لادن من السودان، وتوصل إلى براءة بن لادن من تلك التهم بينما يميل بعض آخر من الباحثين إلى صحة اتهام بن لادن في تلك القضايا. فلذلك وصفنا هذا الأمر هنا بكونه موضع جدل وشك.

(٣٣) هذا الاسم ذكره عطوان. وذكر السوري اسماً آخر قريباً منه وهو: «هيئة النصيحة والإصلاح». انظر، أبو مصعب السوري، عمر عبد الحكيم، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، ص٧٣٢.

اطلاعه على الضغوط الهائلة التي كانت بعض الدول العربية بما فيها السعودية تمارسها على السلطات السودانية، وما جرى من حديث بينهما حول تسليمه إلى السعودية، أن يختار بين أمرين اثنين: الرجوع إلى السعودية وتقبل كل المخاطر التي كانت قد تؤدي إلى سجنه وربما إعدامه (لأنه نسب الكفر والخروج من الدين إلى حكام السعودية في ما أصدره من البيانات)، أو مواصلة درب المقاومة في أي مكان رحّب به وبمن معه إلى أن يُعتقل أو يُقتل أو ينتصر؛ ووقع اختياره على الخيار الثاني وهو العودة إلى أفغانستان والبدء بالعمل العسكري هناك الذي لم يكن نتيجة للقناعات الأيديولوجية فحسب، وإنما كان ناجماً عن نفاد خيار بديل مناسب أيضاً.

وبرجوعه إلى أفغانستان بايع الشيخ أسامة أمير طالبان على السمع والطاعة ودخل تحت إمرته، وشرع في بناء المعسكرات التدريبية واستقطاب أعداد من الشباب العرب الذين تحولوا إلى أفغانستان، والتقى مرة أخرى بالظواهري وأنصاره من التنظيمات المصرية الذين رجعوا إلى أفغانستان بعد قيام حكم طالبان، وإخفاق تجاربهم القتالية في الفترة ما بين العودة إلى مصر حتى قيام طالبان. وهنا تشكل تحالف استراتيجي بين الشيخ أسامة وحكومة طالبان من جهة حيث أمنت له البقاء في أفغانستان والتحرك بحرية، وضمن لهم هو تعاطف معظم الرأي العام في الدول المسلمة، الذي كان الشيخ أسامة قد نجح في استمالته بظهوره كبطل صمد في وجه الطغيان الأمريكي وحلفائه من حكام المنطقة. ومدّ طالبان كذلك بالمال والرجال وسهل لهم طريق التجارة مع دول الخارج عبر شبكة من معارفه ومناصريه في تلك الدول[٣٤].

ومن جهة ثانية، تحالف الشيخ أسامة مع الظواهري وأنصاره من قيادات التنظيمات المصرية ورحب بهم في معسكراته واستعان بهم في أمر التدريب، فاستلم هؤلاء قيادة المعسكرات وأشرفوا على عمليات التدريب. والأهم من ذلك بدؤوا بإلقاء الدروس والمحاضرات بغرض توعية المدربين وتلقينهم أساسيات الفكر الجهادي الذي كانوا يحملونه، ونشر رؤية للعالم بينهم

---

(٣٤) انظر: Jason, Burker, *Al-Qaeda* (London: Penguin Books, 2nd edition, 2007), pp 179-197.

مماثلة للتي كانت لديهم. وربما كان الشيخ أسامة نفسه قد ظفر بحصة الأسد من التوجيهات الأيديولوجية والرؤى الجهادية والسياسية التي حملها هؤلاء، وذلك بمجالسته لشخص أيمن الظواهري وآخرين من أمثال أبي حفص المصري. فانتقل إليه وإلى مقاتليه، جميع تجارب وأدبيات التنظيمات الجهادية السابقة له، ومن هنا بدأت ملامح التحول الكبرى في المسار الجهادي له بالظهور؛ حيث بدأ الشيخ أسامة أخيراً بالتفكير في قطع رأس الأفعى كما كان يسمي الولايات المتحدة، وتوجيه الضربات نحو مصالحها مباشرة.

وفي ضوء ما أسلفناه من سرد الأحداث على الساحة الأفغانية وما تلتها من الأحداث والوقائع، وكذلك ما جرى للشيخ أسامة وسائر الأفغان العرب يمكننا أن نقول إن بمشاركتهم وفي مقدمتهم الشيخ أسامة في الحرب الأفغانية التي كانت تجربة جديدة أعطت المحاولات الجهادية طابعاً عالمياً من ناحيتين: **الأولى** التقاء المقاتلين من بلدان عديدة وخلفيات فكرية مختلفة على صعيد واحد، **والثانية** بمصارعة القوى الكبرى على أرض أفغانستان وهزيمتها، وبمشاهدة سقوط الاتحاد السوفياتي وحلفائه حول العالم، ودخولهم بعد ذلك في تركيبة عالم ما بعد السوفيات؛ حيث أصبح العالم ذا قطب واحد وهو أمريكا التي انفردت بإدارة العالم وتوزيع الأدوار على الجميع، واستحالة الاستمرار في الجهاد المحلي بسبب إجراءات مكافحة الإرهاب التي اتخذتها الحكومات، والتنسيقات الأمنية الصارمة بينها التي ضرّت التنظيمات الجهادية المحلية كثيراً من الناحية الاقتصادية والأمنية، وعدم تمكنهم من مواصلة عملية المقاومة في مناطق أخرى حول العالم (مثل البوسنة وجمهوريات الاتحاد السوفياتي)، وبدخول أمريكا رأساً على خط المواجهة بإرسال قواتها إلى منطقة الخليج وقيامها بما عبّر عنه هؤلاء باحتلال أرض الحرمين، وبمطاردتها المقاتلين حول العالم عبر أجهزة مخابراتها وتهيئة المناخ المناسب مرة أخرى للمجموعات الهاربة والمطاردة للقاء في أفغانستان، وبغياب منظّر حقيقي يدرس المرحلة ويفسرها للمقاتلين ويضيء لهم طريق المستقبل، تشكلت رؤية جديدة للعالم لدى هؤلاء مختلفة عن رؤية دعاة جهاد العدو القريب، مما جعلهم يفكرون في عدم جدوى مواصلة الأساليب القديمة في الصراع مع الأنظمة، وتوجيه الضربات بدلاً من

ذلك إلى أمريكا (رأس الأفعى) مباشرة حتى تسقط ويسقط بذلك جميع حلفائها من أنظمة الحكم المحلية.

وربما لم يكن بوسعنا التأكد من وجود هذه القناعة لدى الشيخ أسامة وأتباعه قبل العودة إلى أفغانستان، ولكن يمكننا القول إنهم حسموا أمر التوجه نحو قتال أمريكا إثر العودة، وهذا واضح من تصرفات الشيخ أسامة اللاحقة؛ حيث أصدر بعد رجوعه إلى أفغانستان بفترة وجيزة في ١٩٩٦بياناً في أكثر من ١٠ صفحات دعا فيه إلى إخراج الأمريكيين من أرض الحرمين، وأسفر تحالفه مع جماعة الظواهري في النهاية عن إعلان «الجبهة العالمية لجهاد اليهود والصليبيين» في سنة ١٩٩٨ ، وتأسيس تنظيم قاعدة الجهاد، وبذلك تطور مفهوم الجهاد مرة أخرى من الطور المحلي (جهاد الأنظمة) إلى الطور العالمي (جهاد الصهيونية والصليبية العالمية).

خاتمة

تصدر موضوع الجهاد اهتمامات قطاع كبير من المعبرين عن الفكر الإسلامي في الفترة المعاصرة، بعد أن أصبح الأداة المثلى لإحداث تغيير جذري في الأوضاع المحلية ثم العالمية لصالح الحركة الإسلامية، حتى يتسنى لها إقامة الدولة الإسلامية التي تعود بها الحضارة الإسلامية العالمية مرة أخرى إلى الوجود، في لحظة تاريخية مصيرية ربطوا فيها مصير الإسلام على الأرض بمصير الدولة الإسلامية، وجرت عملية استعادة الدولة من أجل استعادة الإسلام وأسلمة المجتمع من جديد عبر القضاء على الأنظمة الحاكمة الفاسدة المحلية ثم قوى الشر العالمي التي تحرك هذه الأنظمة، وهذا تطور في مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي المعاصر.

فالجهاد كمصطلح وجد في القرآن الكريم ليكون شاملاً لكل محاولة بذل جهد وتحمل أو تحميل مشقة في سبيل إعلاء كلمة التوحيد، وبين بعض مصاديقه في السنة النبوية وطبق من قبل النبي (ﷺ) وصحابته الكرام، لم يبق هو نفسه، بل كما رأينا عبر صفحات هذه الدراسة تغير مفهومه بانتقاله من حقبة في تاريخ الفكر الإسلامي إلى حقبة بعدها، وبدخوله في منظومة مفاهيمية جديدة في كل حقبة، تأثر بالمفاهيم التي تشكلت حوله وبرؤية العالم لدى معبري الفكر الإسلامي في كل حقبة.

هذه النتيجة توصلنا إليها بعد اقتراح منهج للدراسة يعتمد إلى جانب الاستقراء والتحليل، بعض مناهج اللسانيات الحديثة وتحديداً المنهج الذي اتبعه الباحث الياباني إيزوتسو، فبالاستعانة بما اقترحه في منهجه وخاصة كلامه عن دور التحولات الاجتماعية والثقافية وما إلى ذلك في صياغة الرؤى وانعكاس ذلك على اللغة، والفهم والتفسير الناتج منها، انطلقت هذه

الدراسة في اختبار فرضيتها التي تقول إن الجهاد تطور فهمه لدى المفكرين المسلمين في العصر الحاضر، وحاول رصد التطورات الحاصلة له عبر فهم المصطلحات التي ترافقه عند كل من أعطى فهماً للمصطلح.

فالجهاد الذي يبدو في الوهلة الأولى أنه قد أخذ صيغته النهائية في القرون الأولى بعد عصر الرسالة بكونه عبارة عن قتال الكفار الحربيين من أجل إعلاء كلمة الله وحماية بيضة المسلمين والذب عن ملتهم لدى الفقهاء، والعمل على النفس وتحميلها المشقة بغية تهذيبها وتزكيتها في طريق الوصول إلى الحقيقة عند المتصوفة، لم يبق كما هو عندما دخل في العصر الحديث وساهم في رسم العلاقات بين المسلم و«الآخر»، التي تشكّل وعي المفكر المسلم المعاصر في التجاذب والتنافر المعرفي والثقافي والسياسي معه، حتى وصل عند بعض إلى المواجهة العسكرية.

فبينما حاول المفكر الإصلاحي ومن بَعده التجديدي فهمه وحصره في دائرة القتال من أجل الدفاع فقط، بتأثير من عوامل عديدة حاولت الدراسة رصدها وتفسير ما جرى للجهاد عبرها، وضع المفكر الحركي الجهاد في قلب مشروعه للتغيير الذي تبنى أمر إحداثه. وأدخله في منظومة من المفاهيم السياسية والعقدية التي أخرجته من السياق الفقهي أو الصوفي التاريخي، وربما من سياقه في النص المؤسس أيضاً. وربما لم نجانب الصواب لو قلنا إن المفكر الحركي جعل الجهاد المساوي عنده للقتال لصيقاً بحراكه السياسي والعقدي من أجل إحداث التغيير الذي يراه صواباً في العالم.

هذا الأمر إذاً، يؤيد فرضيتنا عن تطور الجهاد في الفكر الإسلامي المعاصر بتأثير من المفاهيم التي تشكلت حوله ورؤية العالم عند من حاول إعطاء فهم جديد له.

فبناءً على ما تقدم، يمكننا القول إن الجهاد كما كان مرتبطاً في مفهومه بالتحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية وبتغيير موقع المفكر المسلم في خارطة العلاقات المحلية والإقليمية والدولية ومدى قربه أو بعده من السلطة السياسية، وحجم دوره في المجتمع وتأثيره في مجريات الأمور من حوله حتى اليوم، ربما يظل على الشاكلة نفسها في المستقبل أيضاً؛ أي إن الجهاد كما حمل على عاتقه إلى اليوم كل تبعات العلاقة بين المفكر

المسلم وفهمه للنص والتراث على خلفية رؤيته للعالم، سيظل حاملاً لهذه الحمولة الثقيلة، وسيكون للمؤثرات التي تكلمنا عنها ضمن هذه الدراسة دور في صياغة فهم له في المستقبل.

فعلى هذا كما تساعدنا هذه الدراسة في فهم ما جرى للجهاد إلى الآن وتوضح لنا أن هذا المفهوم لم يبق كما هو بل تطور، تذكرنا أيضاً بضرورة تقديم دراسات مخصصة لفهم المصطلحات المهمة التي تشكل أساسيات الفكر الإسلامي اليوم. فمن ضمن هذه المصطلحات يكون مصطلح الشريعة والمفهوم الذي تشكل حولها، التي لم تدرس بحسب علم الباحث حتى اليوم في دراسة مستقلة، فمثل هذه الدراسات هي التي تساعدنا في فهم التطورات وأسبابها وبناء فهم جديد عليها.

وأخيراً، على الباحث المسلم أن يتنبه إلى أن المفاهيم الدينية تتطور عندما تنتقل من حقبة إلى حقبة، ومن سبقوه من المفكرين إلى اليوم، فهموا هذه المفاهيم ومن ضمنها وربما من أهمها مفهوم الجهاد، بتأثير من العوامل المحيطة بهم وإدراكهم للعالم من حولهم. فإذا لم يبق مفهوم الجهاد كما هو وتطور عبر التاريخ، يستطيع هو أيضاً بل عليه أن يعيد النظر في فهمه للجهاد ومقارنة هذا الفهم بما ورد في نصوص الإسلام المؤسسة والفهم الموجود في التراث، حتى يخرج بفهم أصيل ومتوازن لهذا المصطلح الخطير، ليساعده في النهوض المعرفي ومن ثَم الثقافي والاجتماعي والسياسي بالمجتمع المسلم، وإشراكه في العطاء الحضاري، والمساهمة في خدمة البشرية في المجالات كافة وعلى جميع الأصعدة.

وعلى الذي يريد أن يتخلص من الأعباء والويلات التي يمكن أن يجرها فهم الجهاد وممارسته في المستقبل، ويريد أن يضع حداً لذلك بإعطاء فهم ملائم لمتطلبات العصر، أن يعرف أن عليه المساعدة في حل مشكلة العلاقة بين المفكر المسلم وبين الآخر أولاً، ويجد دواءً للهواجس الموجودة لدى هذا المفكر من قبيل الشعور بطمس الهوية والاستهداف في الدين والتبعية والإقصاء والتهميش نتيجة عدم إشراكه في مجالات مختلفة وخاصة في المجال السياسي، وحرمانه من الوصول إلى الرأي العام والتعبير عما لديه بحرية، وعدم القدرة على الندية والاستقلال بالرأي لتقرير المصير، وبعد أن

فعل هذا يمكنه أن يطلب من المفكر المسلم أن يعيد النظر في فهمه للجهاد.

وعلى الذي يريد من المسلم أن يكون متعاطفاً معه ويفهمه هو وحضارته ولا يظهر في شكل عدو يريد أن ينقض عليه وعلى ما أنجزه من الحداثة، أن يغير في أدبه وأسلوبه في التعامل معه فهو لا يستطيع أن يبيده أو يجرده من عقيدته ـ ولا نظن أن يكون هذا قصده أساساً ـ ولا يمكنه أيضاً أن يستمر في التحكم في شؤون المسلم ومسيرة حياته، ثم ينتظر منه الرد بالجميل. وإن من يريد من المسلم أن يكون بإسلامه متفاهماً ومتعاملاً معه ومع حضارته ومساهماً في خدمة الإنسانية، أن يعيد النظر في تعامله معه، لأن ذلك كما كشفت عنه هذه الدراسة له انعكاس في فهم المسلم وممارسته.

وإذ نقول هذا، نأمل أن تشكل هذه الدراسة خطوة في تطور البحوث والدراسات الفكرية الإسلامية، وأيضاً في فهم التطورات التي تصيب المفاهيم بمرور الزمن، والله تعالى نسأل أن يكتب لنا الأجر والثواب فيما أصابت فيه، ويتجاوز ويغفر عما أخطأت فيه ولم توفق إلى الصواب.

اللهم أنت الأعلم بالصواب وأنت الهادي إلى سواء السبيل، لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين، فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت.

المراجع

١ ـ العربية

إبراهيم حافظ، أسامة، وعبد الماجد محمد، عاصم. (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م ط١). **تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء**. أقره وراجعه: كرم محمد زهدي، علي محمد علي الشريف، ناجح إبراهيم عبد الله، محمد عصام الدين دربالة، فؤاد محمود الدواليبي، وحمدي عبد الرحمن عبد العظيم. القاهرة: مكتبة العبيكان.

ابن أبى عاصم، ضحاك أحمد بن عمرو. (١٩٨٩). **كتاب الجهاد**. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.

ابن أصبغ محمد بن عيسى، أو أبو غازي محمد بن زكريا، أو سلمان مشهور حسن محمود. (٢٠٠٥). **كتاب الإنجاد في أبواب الجهاد؛ وتفصيل فرائضه وسننه وذكر جمل من آدابه ولواحق أحكامه**. أبو ظبي: دار الإمام مالك وبيروت: مؤسسة الريان.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م ط٢٦). **زاد المعاد في هدي خير العباد**. بيروت: مؤسسة الرسالة.

ــــــــــ. (١٩٩٤ ط٤). **أحكام أهل الذمة**. بيروت: دار العلم للملايين.

ابن المبارك، عبد الله. (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م). **كتاب الجهاد**. بيروت: المكتبة العصرية.

ابن النحاس، أحمد بن إبراهيم. (١٩٩٧) **مشارع الأسواق إلى مصارع العشاق ومثير الغرام إلى دار السلام: في الجهاد وفضائله**. بيروت: دار البشائر الإسلامية.

ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. (١٩٩١). **فضل الجهاد والمجاهدين**. الرياض: دار الوطن.

ابن بطة، عبيد الله بن محمد. (١٩٨٩). **كتاب الجهاد أو سبعون حديثاً في الجهاد**. الرياض: مكتبة الساعي.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (١٩٩١). **الجهاد**. بيروت: دار الجيل.

______. (١٩٩٢). **فقه الجهاد**. بيروت: دار الفكر العربي.

______. (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ط١). **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. بيروت: دار الآفاق الجديدة.

______. (١٤١١هـ - ١٩٩١م ط١). **الجهاد لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. بيروت: دار الجيل. تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة.

______. (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م). **ثلاث رسائل في الجهاد**. عمان - الأردن: دار النفائس. تحقيق محمد أبو صعيليك وإبراهيم العلي. ط١.

______. (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م ط١). **قاعدة في الانغماس في العدو وهل يباح؟**. الرياض: مكتبة أضواء السلف. تحقيق وتعليق: أبي محمد أشرف بن عبد المقصود.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م ط٢). **المحلى شرح المجلى**. بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي.

ابن حنبل، الإمام أحمد. (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م ط٢). **المسند**. بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (د.ت ط٣). **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق: علي عبد الواحد وافي. القاهرة: دار نهضة مصر.

ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد. (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م ط١). **شرح بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م ط١). **رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي. (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م ط١). **التحرير والتنوير**. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.

ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي. (١٣٢٩هـ). **الفتوحات المكية**. مصر: دار الكتب العربية الكبرى.

ابن عساكر، علي بن الحسن. (١٩٨٤). **الأربعون في الحث على الجهاد**. الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م). **معجم مقاييس اللغة**. د.م: دار الفكر.

ابن فياض، زيد بن عبد العزيز. (١٩٦٦ ـ ١٩٦٧). **صور من الجهاد**. الرياض: مطابع القاسم.

ابن قدامة المقدسي، أحمد بن محمد. (١٣٩٤هـ). **مختصر منهاج القاصدين**. بيروت: المكتب الإسلامي.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد. (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م). **المغني**. القاهرة: دار الحديث.

ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل. (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م ط٢). **البداية والنهاية**. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي. (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م ط٦). **تفسير القرآن العظيم**. الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع.

ـــــــــ. (١٩٨٢). **كتاب الاجتهاد في طلب الجهاد**. الرياض: دار اللواء.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م ط١). **سنن ابن ماجه**. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري. (د.ت ط١). **لسان العرب**. بيروت: دار صادر.

أبو الوليد الباجي، سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب. (١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م ط١). **المنتقى: شرح موطأ مالك**. بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو فارس، محمد عبد القادر. (٢٠٠٣م). **فتاوى شرعية في العبادات والمعاملات، الأحوال الشخصية والسياسة الشرعية، الجهاد والقضية الفلسطينية، الجنايات والأمور الطبية**. عمان: دار الفرقان.

أبو زهرة، محمد. (١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م). **ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه**. القاهرة: دار الفكر العربي.

ـــــــــ. (١٩٩٢م). **الدعوة إلى الإسلام: تاريخها في عهد النبي والصحابة والتابعين والعهود المتلاحقة وما يجب الآن**. القاهرة: دار الفكر العربي.

ـــــــــ. (١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م ط٢). **نظرية الحرب في الإسلام**. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية التابعة لوزارة الأوقاف.

أبو شريعة، إسماعيل إبراهيم محمد. (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م ط١). **نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية**. الكويت: مكتبة الفلاح.

أرسلان، شكيب. (١٣٥٨هـ ط٣). **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟** مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

الأصبحي، مالك بن أنس. (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م). **المدونة الكبرى**. المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب.

ـــــــــ. (١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م دط). **المدونة الكبرى**. القاهرة: دار الحديث.

الأفغاني، جمال الدين وعبده، محمد. (د.ت). **العروة الوثقى**. بيروت: دار الكتاب العربي.

الأفغاني، جمال الدين. (١٩٧٩م ط١). **الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق: محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ـــــــــ. (١٩٨٧م ط١). **سلسلة الأعمال المجهولة**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر.

إمام، أحمد علي. (١٩٩٥م). **نظرات معاصرة في فقه الجهاد**. الخرطوم: المركز القومي للإنتاج الإعلامي.

إيزوتسو، توشيهيكو. (٢٠٠٧م ط١) . **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**. ترجمة وتقديم دكتر هلال محمد جهاد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

أيوب، حسن. (١٩٨٣). **الجهاد والفدائية في الإسلام**. بيروت: دار الندوة الجديدة.

باروت، محمد جمال. (١٩٩٤م ط١). **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م ط٢). **صحيح البخاري**، بيروت: دار الكتب العلمية.

براك، عبد الملك. (١٩٩٧). **ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: دراسة علمية شاملة لكثير من مسائل الجهاد من خلال الرد على كتاب الدكتور البوطي «الجهاد في الإسلام» كيف نفهمه وكيف نمارسه**. عمان: دار النور للإعلام الإسلامي.

بربار، عقيل محمد. (١٩٨١). **عمر المختار؛ نشأته وجهاده من ١٨٦٢ إلى ١٩٣١: دراسات في حركة الجهاد الليبي**. طرابلس، ليبيا: مركز دراسات الجهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي.

البنا، حسن. (١٩٨٠). **مباديء وأصول في مؤتمرات خاصة؛ في مؤتمر طلاب الإخوان المسلمين رسالة المؤتمر الخامس، رسالة المؤتمر السادس مع مسؤلي الشعب ومراكز الجهاد**. القاهرة: المؤسسة الإسلامية.

ـــــــــ. (١٩٨٦). **الجهاد في الإسلام**. الكويت: الاتحاد العالمي للمنظمات الطلابية.

البهي، محمد. (د.ت ط٤). **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**. القاهرة: مكتبة وهبة.

البوطي، محمد سعيد رمضان. (١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م ط١). **الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه**. بيروت: دار الفكر المعاصر ودمشق: دار الفكر.

ـــــــــ. (١٩٩٤م). **زوابع وأصداء وراء كتاب الجهاد في الإسلام**. بيروت: دار الفكر المعاصر.

بيطار، حسن بن إبراهيم. (١٩٩٢م). **الإرشاد في فضل الجهاد**. طنطا، مصر: دار الصحابة للتراث.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. (١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م ط٢). **سنن الترمذي**. بيروت: دار الكتب العلمية.

التونسي، خير الدين. (١٩٨٦م ط٢). **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس: المنصف الشنوفي. تونس: الدار التونسية للنشر والجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

الثعالبي، عبد العزيز. (١٩٨٥م ط١). **روح التحرر في القرآن**. د.م: دار الغرب الإسلامي.
جدعان، فهمي. (١٩٨٨م ط٣). **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**. عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع.
ـــــــــــ. (١٩٩٧م ط١). **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكّلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
الجديع، عبد الله بن يوسف. (٢٠٠٧م). **تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع**. دبلن: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.
جرار، حسنى أدهم. (١٩٩٤). **الجهاد الاسلامي المعاصر: فقهه، حركاته، أعلامه**. عمان: دار البشير.
ـــــــــــ. (١٩٨٨م ط١). **محمد المبارك العالم والمفكر والداعية**. عمان: دار البشير.
جعفر، هشام أحمد عوض. (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م ط١). **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية**. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
الجيلاني، عبد القادر. (١٣١٨هـ). **الغنية لطالبي الحق (ﷻ) في معرفة الآداب الشرعية ومعرفة الصانع**. مصر: البابي الحلبي.
الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم. (١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م). **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**. دار الفكر.
حجازي، محمود فهمي. (د.ت). **أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي**. دار غريب.
الحجاوي، شرف الدين موسى بن أحمد بن موسى أبو النجا. (د.ت). **الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل**. بيروت: دار المعرفة.
حمودة، سميح. (١٩٨٦). **الوعي والثورة: دراسة في حياة وجهاد الشيخ عز الدين القسام**. عمان: دار الشروق.
حموده، عادل. (١٩٨٥). **قنابل ومصاحف: قصة تنظيم الجهاد**. القاهرة: دار السيناء للنشر.
حوفي، أحمد محمد. (١٩٧٠). **الجهاد**. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

حوى، سعيد. (١٩٩٤). **الأساس في السنة وفقهها: العبادات في الإسلام ويشمل الجهاد وما يتعلق به**. القاهرة: دار السلام.

خطاب، محمود شيت. (١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م ط٦). **الرسول القائد**. بيروت: دار الفكر.

ــــــــ. (١٩٧٨). **إرادة القتال في الجهاد الإسلامي**. القاهرة: دار الفكر.

ــــــــ. (١٩٨٥). **الإسلام والنصر: الإعداد المعنوى للجهاد**. دمشق: دار قتيبة.

خلّاف، عبد الوهاب. (١٣٥٠هـ). **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**. القاهرة: المطبعة السلفية.

درنيقة، محمد أحمد. (١٩٩٤). **صفحات من جهاد الصوفية والزهاد**. طرابلس لبنان: جروس برس.

دروزة، محمد عزت. (١٩٩٠). **الجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث**. بيروت: دار العربية للعلوم.

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة. (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م ط٢). **حاشية الدسوقي**. بيروت: دار الكتب العلمية.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م ط١). **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**. بيروت: دار الكتاب العربي.

الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. (د.ت). **مفاتيح الغيب من القرآن الكريم**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

رضا، محمد رشيد. (١٣٣٠هـ ط١). **المنار**. مصر: مطبعة المنار. ج١٥.

ــــــــ. (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م ط٢). **الخلافة**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي.

ركابي، الشيخ. (١٩٩٧). **الجهاد في الإسلام: دراسة موضوعية تحليلية تبحث بالدليل العلمي الفقهي عن الجهاد وعناصره في التنزيل والسنة**. دمشق: دار الفكر ـ بيروت: دار الفكر المعاصر.

الزاحم، عبد الله بن إبراهيم. (١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م ط١). **الجهاد في الإسلام: مفهومه وأهدافه وأنواعه، وضوابطه، دراسة تأصيلية**. بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.

الزحيلي، وهبة. (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م ط٣). **الفقه الإسلامي وأدلته**. دمشق: دار الفكر.

ــــــــــ. (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م ط٤). **الفقه الإسلامي وأدلته**. دمشق: دار الفكر.

ــــــــــ. (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م ط٣). **آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**. دمشق: دار الفكر.

سابق، سيد. (د.ت). **فقه السنة**. بيروت: دار الجيل.

السامرائي، نعمان عبد الرزاق. (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م ط٢). **أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية: دراسة مقارنة**. رياض: دار العلوم للطباعة والنشر.

السباعي، مصطفى. (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م ط٢). **نظام السلم والحرب في الإسلام**. الرياض: مكتبة الوراق.

السحمراني، أسعد. (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م ط١). **التصوف منشؤه ومصطلحاته**. بيروت: دار النفائس.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م ط١). **المبسوط**. بيروت: دار الكتب العلمية.

سعدى، محمد. (١٩٩٠). **مقولات في الفكر الإسلامي**. ملطا: دار اقرأ.

سلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. (١٩٩٦). **أحكام الجهاد وفضائله**. بيروت: دار الفكر المعاصر.

السهروردي، شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد. (١٩٩٢م). **عوارف المعارف**. بيروت: دار الكتب العلمية.

سياف، عبد رب الرسول. (١٩٩١). **النموذج العصري للجهاد الإسلامي**. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي.

سيد أحمد، رفعت. (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م ط١). **ثورة الجنرال جمال عبد الناصر**. القاهرة: دار الهدى للنشر والتوزيع.

ــــــــــ. (١٩٨٩م ط١). **الحركات الإسلامية في مصر وإيران**. القاهرة: سينا للنشر.

ــــــــــ. (١٩٩١م ط١). **النبي المسلح ١: الرافضون**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر.

ـــــــــــ. (١٩٩١م ط١). **النبي المسلح ٢: الثائرون**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر.

السيد، رضوان. (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م ط١). **الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل**. بيروت: دار العلوم العربية.

سيوطي، جلال الدين. (١٩٩٣). **الأربعون في الجهاد**. بيروت: المكتب الإسلامي.

الشافعي، محمد بن إدريس. (١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م). **الأم**. القاهرة: دار الحديث.

شاكر، أحمد. (١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م ط٢). **عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير: مختصر تفسير القرآن العظيم**. المنصورة: دار الوفاء.

الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب. (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م). **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**. بيروت: دار الكتب العلمية.

الشعراني، عبد الوهاب. (١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م). **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية**. حققه وقدم له: طه عبد الباقي سرور، السيد محمد عيد الشافعي. بيروت: مكتبة المعارف.

الشعراوي، محمد متولي. (١٩٩١م). **تفسير الشعراوي**. د.م: دار أخبار اليوم.

شلبي، رءوف. (١٩٨٠). **الجهاد في الإسلام: منهج وتطبيق**. بيروت: مكتبة العصرية.

شلتوت، محمود. (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م ط٢). **القرآن والقتال**. بيروت: دار الفتح للطباعة والنشر.

صافي، لؤي. (١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م ط١). **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**. بيروت: دار الفكر المعاصر ـ دمشق: دار الفكر.

صعيدي، عبد المتعال. (١٩٤٣). **تاريخ الإصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الإصلاح: دراسة لحركة الإصلاح وقوانينها ورجالها**. مصر: مطبعة الاعتماد.

الصلاحات، سامي محمد. (١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م). **معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. (١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م ط١). **جامع البيان في تأويل القرآن**. مؤسسة الرسالة.

الطهطاوي، رفاعة بدوي رافع. (د.ت). **تخليص الإبريز في تلخيص باريز.** الإخراج والتحقيق والتعليق: مهدي علام وأحمد أحمد بدوي وأنور لوقا. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

ـــــــــ. (٢٠٠٢م). **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية.** تقديم: حلمي النمنم. دراسة: مصطفى لبيب عبد الغني. المجلس الأعلى للثقافة.

الظواهري، أيمن. (د.ت). **الحصاد المر: الإخوان المسلمين في ستين عاماً.** د.م: مركز الفجر للإعلام.

العالم، يوسف حامد. (١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م ط١). **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية.** هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

عبد الحميد، عرفان. (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م ط١). **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها.** بيروت: دار الجيل.

عبد العزيز، جمعة أمين. (١٩٩٧). **«الجهاد في سبيل الله» الفريضة المفترى عليها.** الإسكندرية: دار الأمين.

عبد ربه، نبيه. (١٩٨٧). **عبد رب الرسول السياف: قائد الجهاد الأفغاني.** عمان: دار الضياء.

عبد الرازق، علي. (د.ت). **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام.** تقديم: جابر عصفور. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

عبده، محمد. (١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م ط١). **الأعمال الكاملة.** تحقيق وتقديم: محمد عمارة. بيروت: دار الشروق.

ـــــــــ. (١٩٧٩م ط٢). **الأعمال الكاملة.** جمعها وحققها وقدم لها: محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الجزء الأول.

العجم، رفيق. (١٩٩٩م ط١). **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي.** بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

عزام، عبد الله. (١٩٨٦). **آيات الرحمن في جهاد الأفغان.** جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع.

ـــــــــ. (١٩٨٧). **الدفاع عن أراضي المسلمين أهم فروض الأعيان.** جدة: دار المجتمع.

ـــــــــــ. (١٩٩٢). **إتحاف العباد في فضل الجهاد**. صنعاء: مكتبة جيل جديد.

عطوان، عبد الباري. (٢٠٠٧م ط١). **القاعدة: التنظيم السري**. بيروت: دار الساقي.

عقلا، عبد الله بن فريح. (٢٠٠٢). **معوقات الجهاد في العصر الحاضر: تحليلاً وتقويماً**. الرياض: مكتبة الرشد.

علوي، محمد. (١٩٨٩). **آفاق الجهاد الإسلامي**. بيروت: دار المنحل.

العلي، ياسر لطفي. (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م ط١). **أرض الله؛ التقسيم الإسلامي للمعمورة: دراسة فقهية مقارنة**. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون.

عمارة، محمد. (١٩٨٥م ط١). **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري**. القاهرة: دار المستقبل العربي.

ـــــــــــ. (د.ت). **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية**. القاهرة: دار الشروق.

عوض، لويس. (١٩٨٧م ط٤). **تاريخ الفكر المصري الحديث: من الحملة الفرنسية إلي عصر إسماعيل**. القاهرة: مكتبة المدبولي.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (١٩٩٢م). **إحياء علوم الدين**. بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، محمد. (٢٠٠١م). **جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج**. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

غليون، برهان. (١٩٩٣م ط٢). **نقد السياسة: الدولة والدين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

غياث الدين، حافظ محمد. (١٩٩٧). **مفهوم الجهاد عند الأستاذ المودودي والأستاذ البوطي: دراسة مقارنة**. بتالينغ جايا: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

فرج، محمد. (د.ت ط٢). **المدرسة العسكرية الإسلامية**. القاهرة: دار الفكر العربي.

الفرجاني، عمر أحمد. (١٩٨٨م ط٢). **أصول العلاقات الدولية في الإسلام**. طرابلس: دار إقرأ.

فروخ، عمر. (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م). **التصوف في الإسلام**. بيروت: دار الكتاب العربي.

الفطاني، إسماعيل لطفي. (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م ط١). **اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات**. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (د.ت ط٢). **القاموس المحيط**، الترتيب على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة: الطاهر أحمد الزاوي. د.م: عيسى البابي الحلبي وشركاه.

القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق. (١٩٨١م). **اصطلاحات الصوفية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ مركز تحقيق التراث.

القرضاوي، يوسف. (١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م). **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**. بيروت: مؤسسة الرسالة.

ــــــــ. (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م ط١). **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**. القاهرة: دار الشروق.

ــــــــ. (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م ط٧). **فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة**. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

ــــــــ. (١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م ط١). **فقه الجهاد: دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة**. القاهرة: مكتبة وهبة.

ــــــــ. (١٩٩٩). **الإخوان المسلمون: ٧٠ عاماً في الدعوة والتربية والجهاد: بمناسبة مرور سبعين عاماً على تأسيس جماعة الإخوان المسلمين وخمسين عاماً على استشهاد مؤسس الجماعة حسن البنا**. القاهرة: مكتبة وهبة.

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن. (١٣١٩هـ). **الرسالة القشيرية في علم التصوف**. مصر: المطبعة الأدبية.

قطب، سيد. (١٩٨٠). **معركتنا مع اليهود**. القاهرة: دار الشروق.

ــــــــ. (د.ت). **معالم في الطريق**. القاهرة: دار الشروق.

قطب، محمد. (١٩٨٩). **الجهاد الأفغاني ودلالته**. جدة: مؤسسة المدينة للصحافة.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. (١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٢م ط١). **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. بيروت: دار المعرفة.

كشك، محمد جلال. (١٩٨٥). **خواطر مسلم حول: الجهاد، الأقليات، الأناجيل**. القاهرة: دار الثابت.

الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق. (د.ت). **التعرف لمذهب أهل التصوف**. تحقيق وتعليق: عبد الحليم محمود. مصر: مكتبة الثقافة الدينية.

الكواكبي، عبد الرحمن. (١٩٩٥م ط١). **الأعمال الكاملة**. إعداد وتحقيق: محمد جمال طحان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

كولن، محمد فتح الله. (٢٠٠١). **إعلاء كلمة الله أو الجهاد**. مصر: دار النيل للطباعة.

الكيالي، عبد الوهاب. (١٩٩٠م ط١). **موسوعة السياسة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

كيبل، جيل وريشار، يان. (١٩٩٤م ط١). **المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر**. ترجمة: بسام حجار. بيروت: دار الساقي.

كيبل، جيل. (١٩٩٢م ط١). **يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث**. ترجمة: نصير مروة. دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث.

كيبل، جيلز. (١٩٨٨م ط١). **الفرعون والنبي: التطرف الديني في مصر**. بيروت: دار الكتاب الحديث.

لسان الدين الخطيب، محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني. (١٩٦٦م). **روضة التعريف بالحب الشريف**. القاهرة: دار الفكر العربي.

لويس، برنارد. (٢٠٠٤). **الإسلام وأزمة العصر: حرب مقدسة وإرهاب غير مقدس**. القاهرة: مهرجان القراءة للجميع.

الماوردي، علي بن محمد بن حبيب. (د.ت). **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. بيروت: دار الكتب العلمية.

مبارك، هشام. (١٩٩٥م). **الإرهابيون قادمون!: دراسة مقارنة بين موقف الإخوان المسلمون وجماعة الجهاد من قضية العنف**. القاهرة: مركز المحروسة.

مجموعة باحثين. (٢٠٠٨م ط١). **الجماعة الإسلامية في مصر**. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

مجموعة باحثين. (٢٠٠٨م ط١). **القاعدة: ١ ـ التشكل**. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

مجموعة باحثين. (٢٠٠٩م ط١). **جماعة الجهاد في مصر**. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

مجموعة باحثين. (٢٠١٠م ط١). **رائحة بارود: مراجعات الجماعة الإسلامية في مصر**. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

مجموعة كتّاب. (٢٠١٠م ط١). **دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس**. بيروت: دار المعرفة.

المحاسبي، الحارث بن أسد. (١٩٨٤م). **آداب النفوس**. بيروت: دار الجيل.

ـــــــــــ. (د.ت). **معاتبة النفس**. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. دار الاعتصام.

محمد أحمد، عبد العاطي. (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م ط١). **الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر.

محمود، عبد الحليم. (١٩٨٣). **كتاب الجهاد**. القاهرة: دار المعارف.

محمود، علي عبد الحليم. (١٩٩٥). **ركن الجهاد أو الركن الذي لا تحيا الدعوة إلا به**. مصر: دار التوزيع والنشر الإسلامية.

ـــــــــــ. (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م). **جمال الدين الأفغاني**. جدة والرياض: دار عكاظ للطباعة والنشر.

المروزي، عبد الله بن المبارك. (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م ط١). **كتاب الزهد**. حققه وعلق عليه: حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: دار الكتب العلمية.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري. (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م ط١). **صحيح مسلم**. بيروت: دار الكتب العلمية.

مشهور، مصطفى. (١٩٨٦). **الجهاد هو السبيل**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية.

مطهري، مرتضى. (١٩٨٣). **الجهاد وحالته المشروعة في القرآن**. طهران: قسم العلاقات الدولية لمنظمة الإعلام الإسلامي.

ـــــــــ. (١٩٨٧). **الهجرة والجهاد**. طهران: منظمة الإعلام الإسلامي.

منصور، أحمد. (١٩٩١م). **مستقبل كابل: رؤية تحليلية لواقع الجهاد الأفغاني**. منصورة مصر: دار الوفاء.

المودودي، أبو الأعلى. (١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م ط١). **الحكومة الإسلامية**. القاهرة.

ـــــــــ. (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م ط١). **الأمة الإسلامية وقضية القومية**. القاهرة.

ـــــــــ. (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م ط٤). **الجهاد في سبيل الله**. بيروت: مؤسسة الرسالة.

ـــــــــ. (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م ط٢). **نحن والحضارة الغربية**. جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع.

ـــــــــ. (د.ت ط١). **منهاج الانقلاب الإسلامي**. لاهور: دار العروبة للدعوة الإسلامية.

ـــــــــ. (١٩٨٥). **شريعة الإسلام في الجهاد والأخلاق الدولية**. القاهرة: دار الصحوة.

الموصللي، أحمد. (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م ط١). **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب**. د.م: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.

الميداني، عبد الرحمن حبنكة. (١٩٨٧). **تصحيح مفاهيم حول التوكل والجهاد ووجوه النصر**. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي.

نبهاني، يوسف بن إسماعيل. (١٩٨٤). **الأحاديث الأربعين في فضل الجهاد والمجاهدين**. بيروت: دار البشائر الإسلامية.

الندوي، أبي الحسن علي الحسيني. (١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م ط٦). **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**. بيروت: دار الكتاب العربي.

النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن. (١٤١١هـ ـ ١٩٩١م ط١). **السنن الكبرى**. بيروت: دار الكتب العلمية.

النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم. (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م ط١). **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**. بيروت: دار الكتب العلمية.

النقشبندي، أحمد الكمشخانوي. (١٢٨٩هـ). **كتاب جامع الأصول في الأولياء: أنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق ومهمات المريد وشروط الشيخ وكلمات الصوفية واصطلاحهم وأنواع التصوف ومقاماتهم**. مصر: المطبعة الوهبية.

نور الدين، نجيب. (٢٠٠٠). **إرادة القوة: جهاد المقاومة في خطاب سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله**. بيروت: دار الملك.

النووي، يحيى بن شرف. (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م ط١٧). **رياض الصالحين**. بيروت: مؤسسة الرسالة.

ـــــــــ. (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م د.ط). **روضة الطالبين**. بيروت: دار الكتب العلمية.

نيازي، عدنان محمد. (١٩٩٤م). **الجهاد الأفغاني: استيقاظ أمة واندحار دولة كبرى**. الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي.

نيكولسون، رينولد. (د.ت). مترجم: أبو العلا غفيفي. **في التصوف الإسلامي وتاريخه**. لجنة التأليف والترجمة والنشر.

الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الغزنوي. (١٩٨٠م). **كشف المحجوب**. بيروت: دار النهضة العربية.

هيكل، محمد خير. (١٩٩٦م). **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**. بيروت: دار النفائس ـ عمان: دار البيارق.

الوذيناني، عواض بن محمد. (١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م ط١). **قواعد الحرب في الشريعة الإسلامية: دراسة مقارنة**. الرياض: مكتبة الرشد ناشرون.

وكيع بن الجراح. (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م ط١). **كتاب الزهد**. بيروت: دار ابن حزم.

وهدان، حسن عبد الرحمن حسين. (١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م ط١). **أحكام الجهاد عند ابن تيمية وتطبيقاته المعاصرة**. عمان: الدار الأثرية.

ياسر لطفي. (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م ط١). **أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة: دراسة فقهية مقارنة**. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون.

ياسين، محمد نعيم. (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م ط١). **حقيقة الجهاد في الإسلام**. النقرة: دار الأرقم للنشر والتوزيع.

ـــــــــ. (١٩٩٠م). **الجهاد: ميادينه وأساليبه**. القاهرة: مكتبة الزهراء.

٢ ـ الأجنبية

Abu Zahrah, Muhammad. (1987). *Concept of war in Islam*. Translated by: Al-Hady, Muhammad Omar Taha. Cairo: The Supreme council for Islamic Affairs.

Bergen, Peter L. (N.D). *Holy war, inc.: inside the secret world of Osama bin Laden.*

Berner, Brad K. (2006). *Jihad: Bin Laden in his own words declarations interviews and speeches*. Peacock Books.

Bin Laden, Osama. (2005). *Messages to the world: the statements of Osama Bin Laden*. London; New York: Lawrence, Bruce B, Verso.

Bodansky, Yossef. (c2001). *Bin Laden: the man who declared war on America*. Forum, Rocklin, Calif.

Bonner, Michael David. (2006). *Jihad in Islamic history: doctrines and practice*. Princeton: Princeton University Press.

________. (2006). *Jihad in Islamic history: doctrines and practice*. Princeton University Press, Princeton.

Bonney, Richard. (2004). *Jihad from Qur'an to bin Laden*. Palgrave Macmillan, New York.

________. (2004). *Jihad: from Qur'an to Bin Laden*. New York: Palgrave Macmillan.

Brachman, Jarret. (2008). *Global jihadism: theory and practice*. New York: Routledge.

Bukay, David. (c2008). *From Muhammad to Bin Laden: religious and ideological sources of the homicide bombers phenomenon*. New Brunswick, N.J: Transaction Publishers.

Bunt, Gary R. (N.D). *Islam in the digital age: e-jihad, online fatwas and cyber Islamic environments*. London; Sterling, Va: Pluto Press.

Burke, Jason. (2007). *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam*. Penguin Books, Third Edition, London.

Collins, Aukai. (2003). *My jihad: one American's journey through the world of Usama Bin Laden--as a covert operative for the American Government*. New York: Pocket Star Books.

Cook, David. (2005). *Understanding Jihad*. University of California Press, Berkeley.

Coolsaet, R. (c2008). *Jihadi terrorism and the radicalisation challenge in Europe.*, Aldershot, England: Burlington, VT: Ashgate.

Crow, Karim D. (2005). *Peaceful striving and combative struggle*. Kuala Lumpur: Center for Civilisational Dialogue, University Malaya.

DeLong-Bas, Natana J. (2004). *Wahhabi Islam: from revival and reform to global Jihad.* Oxford; New York: Oxford University Press.

Edwards, David B. (2002). *Before Taliban: genealogies of the Afghan jihad.* Berkeley: University of California Press.

Einfeld, Jann. (2005). *Is Islam a Religion of War or Peace?* Greenhaven Press, Farmington Hills, MI.

Emerson, Steven. (c2002). *American jihad: the terrorists living among us.* Free Press, New York.

_______. (2006). *Jihad incorporated: a guide to militant Islam in the US,* Investigative Project on Terrorism (Organization). Prometheus Books, Amherst, N.Y.

Fatoohi, Louay. (2004). *Jihad in the Qur'an: the truth from the source.* A. S. Noordeen, Kuala Lumpur.

Fealy, Greg. (2006). *Voices of Islam in Southeast Asia: a contemporary sourcebook.* Hooker, Virginia Matheson, Institute of Southeast Asian Studies, Pasir Panjang, Singapore.

Firestone, Reuven. (1999). *Jihad: the origin of holy war in Islam.* Oxford University Press, New York.

Furnish, Timothy R. (2005). *Holiest wars: Islamic Mahdis, their Jihads, and Osama bin Laden.* Praeger Publishers, Westport, Conn.

Gerges, Fawaz A. (2005). *The Far Enemy: Why Jihad Went Global.* Cambridge University Press, First Published 2005, Cambridge.

_______. (2006). *Journey of the jihadist: inside Muslim militancy.* Harcourt, Orlando, Fla.

_______. (2005). *The far enemy: why Jihad went global,* Cambridge University Press, New York, NY.

Gunaratna, Rohan. (2009). *The terrorist threat from Thailand: jihad or quest for justice?.* Potomac; Poole: Chris Lloyd [distributor], Washington, DC.

Habeck, Mary R. (c2006). *Knowing the enemy: jihadist ideology and the war on terror.* Yale University Press, New Haven.

Hourani, Albert. (1991). *AHistory of the Arab Peoples,* Faber and Faber. London.

Jah, Omar. (1973). *Sufism and the nineteenth century jihad movements in the West Africa: a case study of al-Hajj 'Umar al-Futi's philosophy of jihad and its sufi bases.* Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal.

Jalal, Ayesha. (2008). *Partisans of Allah: Jihad in South Asia.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Janin, Hunt, Kahlmeyer, Andre, *Islamic law: the sharia from Muhammad's time to the present.* Jefferson, NC.

Jason, Burker. (2007). *Al-Qaeda.* Penguin Books, 2nd edition, London.

Jitmoud, Linda Kay Kolocotronis. (1985). *An Intellectual historical study of Islamic jihad during the life of Muhammad and in the twentieth century*. Ball State University, Muncie, Ind.

Karsh, Efraim. (2006). *Islamic imperialism: a history*. Yale University Press, New Haven.

Kelsay, John. (2007). *Arguing the just war in Islam*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

________. Johnson, James Turner. (1991). *War and jihad: historical and theoretical perspectives on war and peace in western and Islamic traditions Just*. Greenwood Press, New York.

Kenney, Jeffrey T. (2006). *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*. Oxford University Press, New York.

Kepel, Gilles. (2006). *Jihad: The Trail of Political Islam*. I. B. Tauris & Co Ltd, 2edition, London.

Lewis, Bernard. (2003). *The crisis of Islam: holy war and unholy terror*. Modern Library, New York.

Lia, Brynjar. (c2007). *Architect of global jihad: the life of al-Qaida strategist Abu Musab al-Suri*. Columbia University Press, Hurst Publ., New York: London.

Malik, Hafeez. (1402/1982). *Political Profile of Sir Sayyid Ahmad Khan: A Documentary Record*. Institute of Islamic History, Culture and Civilization, Islamic University, F. P, Islamabad.

________. (1980). *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*. Columbia University Press, New York.

Millard, Mike. (2004). *Jihad in paradise: Islam and politics in Southeast Asia*. M.E. Sharpe, Armonk, N.Y.

Milton-Edwards, Beverley, Hinchcliffe, Peter. (1945). *Conflicts in the Middle East since*. Routledge, 2004, London; New York, NY.

Moghadam, Assaf. (2008). *The globalization of martyrdom: Al Qaeda, Salafi Jihad, and the diffusion of suicide attacks*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Muhammad, Shan. (N.D). *Sir Syed Ahmad Khan: A Political Biography*, Prakash Printing Press, Meerut, India.

Palmer, Monte, Palmer, Princess. (2004). *At the heart of terror: Islam, Jihadists, and America's war on terrorism*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD.

Pelham, Nicolas. (2008). *A new Muslim order: the Shia and the Middle East sectarian crisis*. I.B. Tauris; New York, NY: In the United States of America distributed by Palgrave Macmillan, London; New York.

Peters, Rudolph. (1979). *Islam and colonialism: the doctrine of Jihad in modern history*. The Hague, Mouton.

_______. (1996). *Jihad in classical and modern Islam: a reader*. Markus Wiener, Princeton.

Phares, Walid. (2007). *The war of ideas: jihadism against democracy*. Palgrave Macmillan, New York, N.Y.

Pruthi, R. K. (2002). *Encyclopaedia of jihad*. Anmol, New Delhi.

Roversi, Antonio. (2008). *Hate on the net: extremist sites, neo-fascism on-line, electronic jihad*. Burlington, VT: Ashgate, Aldershot, England.

Roxanne L. Euben. (1999). *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory*. Princeton University Press, Princeton.

Sardar, Ziauddin, Davies, Merryl Wyn. (1989). *Conversations on contemporary issues*. Berita Pub., Kuala Lumpur.

Scraton, Phil. (2002). *Beyond September 11th: an anthology of dissent*. Pluto Press, London; Sterling, Va.

Shai, Shaul. (c2002). *The endless Jihad: the Mujahidin, the Taliban and Bin Laden*. International Policy Institute for Counter-Terrorism, Interdisiplinary Center Herzliya, Herzliya, Israel.

Sidel, John T, Riots, pogroms. (2007). *Jihad: Religious Violence in Indonesia*. National University of Singapore, Singapore.

Vidino, Lorenzo, Emerson, Steven, Viva. (2006). *Al Qaeda in Europe: the new battleground of international jihad*. New Delhi.

Yahya, Harun. (2002). *Islam denounces terrorism*. Amal Press, Bristol.

Youssef, Michael. (1984). *Al-jihad--an Islamic social movement*. Dept of Sociology of Religion, Emory University, Georgia.

Zayyat, Muntasir. (2004). *The Road to al-Qaeda: the story of Bin Laden's right-hand man*. Pluto Press, London.

الملحقات

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

الرقم	الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
١	﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ...﴾	البقرة	١٨٣	١٦١
٢	﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ...﴾	البقرة	٢١٦	١٦٠
٣	﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ...﴾	البقرة	٢٥٦	٣٥
٤	﴿ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ...﴾	البقرة	٢٥٧	٣٥
٥	﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ...﴾	آل عمران	١١٠	١٢٢
٦	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ...﴾	النساء	٦٠	٣٥
٧	﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ...﴾	النساء	٧٦	٣٤
٨	﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ...﴾	النساء	٩٥	٣٨
٩	﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ...﴾	المائدة	٤٤	١٥٦
١٠	﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ...﴾	المائدة	٤٩	١٥٦
١١	﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ...﴾	الأنعام	١٥٣	٣١

الرقم	الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
١٢	﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ...﴾	الأنعام	١٦١	٣٣
١٣	﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ...﴾	الأنفال	٣٩	١٦٠
١٤	﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ...﴾	التوبة	١٤	١٦١
١٥	﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ...﴾	التوبة	٤١	٣٨
١٦	﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ أَن يُجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ...﴾	التوبة	٤٤	٣٨
١٧	﴿إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ...﴾	التوبة	٤٥	٣٨
١٨	﴿وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً...﴾	التوبة	٤٦	٣٨
١٩	﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ...﴾	يوسف	٣٧	٣٣
٢٠	﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ...﴾	يوسف	٣٨	٣٣
٢١	﴿يَٰصَٰحِبَىِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ...﴾	يوسف	٣٩	٣٣
٢٢	﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ...﴾	يوسف	٤٠	٣٣
٢٣	﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا...﴾	الحج	٢٧	٤٤
٢٤	﴿لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ...﴾	الحج	٢٨	٤٤
٢٥	﴿وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ...﴾	الحج	٧٨	٣٨
٢٦	﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا...﴾	النور	١	١٥٦
٢٧	﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا...﴾	الفرقان	٥٢	٣٧

الرقم	الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
٢٨	﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا...﴾	العنكبوت	٨	٣٦
٢٩	﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا...﴾	العنكبوت	٦٩	٣٧
٣١	﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا...﴾	لقمان	١٥	٣٦
٣٢	﴿وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ...﴾	الزمر	١٧	٣٥

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

الرقم	الحديث	رقم الصفحة
١	هذا سبيل الله...	٣٢
٢	هذا سبيل الله...	٣٣
٣	لا لكِنَّ أفضل الجهاد حج مبرور	٤٣
٤	الحج عرفة	٤٤
٥	خير الدعاء دعاء يوم عرفة...	٤٤
٦	أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ...	١٠٩